فاندفع النقض حينئذ والاجماع على خلافه او خلاف ادراجها في الحكم لم يثبت فصل في بيان ان الحسن و
القبح اعلم ان هذه المسئلة هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر قواعد
الاسلامية مبنية عليها وقد اضطربوا في ذلك فالذي عليه المعتزلة كافة والامامية والبراهمة والكرامية
والتناسخية والثنوية والخوارج هو انهما عقليان والذي عليه الاشاعرة هو ان العقل معزول عن درجة
الاعتبار فلا يحكم به فيما يتعلق به حكم الشارع من افعال المكلفين بان ذلك الفعل حسن او قبيح لعلة
ولا بد قبل الشروع في المقصود من بيان محل النزاع ليتواردا القولان على امر واحد فنقول الحسن و
القبح يطلقان على ثلثة معان الاول ملايمة الغرض ومنافرته كقتل زيد بالنظر الى اعدائه واوليائه
وهو عقلي يختلف بالاعتبار اتفاقا الثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم والجهل وهو ايضا ثابت
للصفات بحكم العقل اتفاقا الثالث تعلق المدح او الذم بالفعل وهذا المعنى قد اختلفوا فيه فذهب
الاشاعرة الى انه يستفاد من الشرع حتى لو انقلبت القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح
حسنا وذهب المعتزلة الى ان للفعل في مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة او مقبحة مقتضية لذلك
لكن الافعال عندهم ليست على نهج واحد فيهما بل بعضها ضرورية كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وبعضها نظري كما في العكس وبعضها لا يدرك الا بالشرع كصوم العيد وطريقة [illegible] ثم انهم قد اختلفوا
فذهب الاوايل الى ان حسن الفعل وقبحه لذاته من غير صفة توجبهما وذهب بعضهم الى انهما لصفة وذهب
بعضهم الى ان القبح [illegible] وذهب الجبائي الى انهما باعتبار صفة اعتبارية موجبة لهما كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب في الصورتين [illegible] اولا بالضرورة وثانيا بالاستدلال فقال استحقاق المدح على العدل
والاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري شهد به اي بكونه ضروريا وبذلك الاستحقاق الوجدان
فان نتصور الطرفين وجودها فيما هو حقه وصرفه [illegible] قاضية بذلك بلا توقف ولا تمسك بالشرع
فان قيل لو كان ضروريا لما كان بينه وبين قولنا الكل اعظم من الجزء تفاوت لكنا نشك في اننا

نتوقف في الاول دون الثاني قلنا التفاوت قد يوجد في الضروريات اما العدم تصور الطرفين
وعدم التجريد او للالف والاستيناس او لغير ذلك ويحكم به نفاة الاديان فلو كان ذلك الا استحقاق
مستفادا من الشرع لما حكموا به لتوقفه على القول بالشرع وهم لا يقولون به واذا ثبت كونهما عقليين
في هذه الافعال ثبت فيما عداها ايضا اذ لا قايل بالفرق ولما قيل ان ذلك الحكم وان كان ضروريا
لكن نمنع كونه بالمعنى المتنازع فيه بل هو باحد المعنيين الاولين ونحن لا نمنع حكم العقل فيهما اجاب عنه
بقوله ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض اي غرض الفاعل او غيره ونقيضهما
اعني صفة النقص ومخالفة الغرض وانكرهما في المذكورات من الافعال بالمعنى المتنازع فيه الذي
ذكرناه انفا فقد كابر مقتضى عقله فلا يكفي اليه السمع هو مباهت والتخالف بين الفعل وحسنه او
قبحه ينفي ذاتيتهما اي كونهما مستندين الى ذات الفعل والى صفة لازمة لها لجمع النقيضين شرالله
دليلان على نفي كونهما ذاتيين تقرير الاول انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما صار الحسن قبيحا وبالعكس
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا
لا يتبدل بالاضافة الى الاحوال لاستحالة انفكاك كل من الذات وما هو ذاتي له عن الاخر واما بطلان
الثاني فلوقوع تلك الصيرورة لان الكذب هو قبيح قد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا كما
استخفيه نبي عن ظالم يقصد قتله ويمكن ان يجاب بان ذلك القول الواقع لانجاد النبي من حيث اي
مضمونه غير مطابق للواقع ماهية يقتضي القبح اما بمجموعها او بجزئها ومن حيث الانجاد ماهية اخرى
يقتضي الحسن كذلك فهناك ماهيتان مختلفتان يقتضي احديهما القبح والاخرى الحسن وانتفاء الذم
لا يدل على انتفاء القبح لان ذم الفاعل ومدحه عند القايلين بعقليتهما الصفة مغايرة لما به تحسن
الفعل او يقبح كما صرح به بعض المحققين وموجب الذم منتف هنا الصدور ذلك القول باضطرار
فوجود القبح لوجود سببه لا ينافيه انتفاء الذم لانتفاء سببه وبهذا يندفع الدليل الاول ايضا

بدفع

يندفع ما يورد عليهم من انه يستلزم القول بالذاتية بطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس مثلا
وتقرير الثاني انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان قولنا لاكذبن هذا اما صادق او كاذب وعلى التقديرين يلزم ذلك اما على الاول
فلانه حسن لصدقه مع انه يستلزم الكذب في خبر آخر وهو قبيح والمستلزم للقبيح قبيح فيكون حسنا و
قبيحا وهو اجتماع النقيضين واما على الثاني فلانه قبيح لكذبه مع انه يستلزم الصدق في خبر آخر
وهو حسن والمستلزم للحسن حسن فيلزم اجتماع النقيضين بخلاف ما اذا كانا شرعيين او اضافيين
اما الاول فلان التعارض بينهما حينئذ يوجب اسقاط احدهما ولا محذور فيه لان تحققهما بمجرد اعتبار
الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل باحدى الجهتين محل لاحدهما وباخرى محل للاخر
فيختلف محل اعتبارا فلا يلزم اجتماع النقيضين وفيه انه لا ينتقض بحجة على الجبائية وعلى من يقول
ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا لان فيه جهة
القبح واجاب بعض الافاضل بان مراد المعتزلة هو ان للافعال حسنا وقبحا ذاتيين ولا يلزم منه
ان يكون كل حسن وقبح ذاتيا لجواز ان يكون الافعال بعد كونهما موصوفة بالذاتيين موصوفة بالعرضيين
وح فقد يجتمع حسنان في فعل كالصدق النافع وقد يجتمع القبحان كالكذب الضار وقد يوجد
احدهما دون الآخر كالصدق الضار والكذب النافع اذا عرفت هذا فلا يخفى ما في الدليلين من المنع اما
الاول فلانه انما يلزم انفكاك الذاتي لو كان عروض العرضي موجبا لزواله وليس كذلك لجواز اتصاف
شيء بشيء بالذات وبنقيضه بالعرض واما الثاني فلانه انما يلزم اجتماع النقيضين لو كان كل واحد منهما
ذاتيا وليس كذلك ولما اجيب عن الدليل الاول بان في الكذب لانقاذ النبي ارتكاب اقل القبيحين من الكذب
الموجب لانقاذه والصدق الموجب لقتله لان الكذب صار حسنا والى هذا اشار اليه عليه السلم ومن ابتلي
ببليتين فليختر ايسرهما رده بقوله وارتكاب اقل القبيحين مدخول لان هذا الكذب واجب لوجوب

تخليص النبي وهو لا يحصل الا به فهو حسن فلا يكون قبيحاً ويمكن الجواب عنه بان الكذب غير واجب لامكان
التخليص بغيره وذلك بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه ومثل ذلك كثير كما في وضع العقود
غيرها او معه ولكن مع التعريض وهو صرف الكلام عن ظاهره بطريق لا يتنبه السامع له ولا يوجب ذلك
عدم الوثوق على الشرايع لوجوب حمله على الظاهر بدليل ولو فرض انه لا يحصل الا مع الكذب فلا يلزم من
حسن التخليص حسنه بالذات والقول بان ملزوم الحسن حسن قد عرفت ما فيه وشبهتهما اي كونهما
مستفادين من الشرع دون العقل نفي الوثوق بالوعد والوعيد وافحام النبي عليه السلم اي يوجب عدم
تمكنه من اثبات النبوة بعد رويته معجزته بتجويز تمكين الكاذب منها اي من المعجزة لانهما لو كانا شرعيين
لكان لكل احد ان يقول للرسول بعد رويته معجزته علمي بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف على علمي
بانه سبحانه لا يصدق الكاذب باظهار المعجزة على يده وعلمي بهذا يتوقف على علمي بانك صادق فلزم
افحام النبي صلى الله عليه وآله فانسد باب اثبات النبوة ولزم ايضا جواز كذبه سبحانه بالوعد والوعيد
لان العلم بعدم جواز ذلك على ذلك التقدير يتوقف على صدق الرسول والعلم بصدقه لم يثبت بعد
بخلاف ما اذا كانا عقليين لان العقل يحكم بعدم جواز ذلك لانه قبيح قالوا لا نم توقف العلم بعدم جواز
ذلك على صدق الرسول لجواز حصوله من مدرك آخر غير الشرع والعقل مثل كون ذلك صفة نقص او
خلاف مصلحة العامة او امتناع الالتباس بالنبي المتنبي فيمتنع صدوره عنه تعالى او جريان العادة بانه
سبحانه لم يصدر عنه ذلك والجواب من الاول ان ذلك فعل لا صفة وقد صرح في المواقف بان النقص في
الافعال يرجع الى القبح العقلي ومن الثاني والثالث ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى وبا
بامتناع ذلك الالتباس انما يكون لقبحهما عقلا والمقدر خلافه ومن الرابع ما اشار اليه بقوله و
الحوالة على العادة باطلة او لا عادة في الاول فجاز كذبه وتمكينه للكاذب وهكذا وسواء هذا لم يثبت
نبوة احد من الانبياء فيلزم بطلان الشرايع بالكلية على ان بعض محققيهم كالفاضل التستري

ثالث ظاهر كلام العقول بان هذا وذاك موقوف باطل اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع
قالوا اولا فعل العبد اضطراري كان اضطراري لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اما الكبرى فاجماعية
واما الصغرى فلانه ان لم يتمكن من الترك ثبت الاضطرار وان تمكن فان لم يفتقر في ترجيح الفعل
على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وهو ان افتقر اليه فان تمكن من الترك ثبت الا
ضطرار وان تمكن فان لم يفتقر ولم يجب الفعل عنه احتيج الى مرجح اخر فيتسلسل وهو باطل وان
لم يتمكن ثبت الاضطرار والجواب عنه من حيث النقض والتحقيق اما الاول فهو ما اشار اليه بقوله ولو
تم الاضطرار بما ذكرتم من الدليل لجرى اي الاضطرار في الواجب ايضا بجريان الدليل فيه فما هو جوابكم
عنه تعالى فهو جوابنا عن العبد قالوا المرجح في الواجب القدرة وهي قديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد
فلا يلزم التسلسل والجواب عنه ان القدرة القديمة لا تكفي في وجود الحادث والا لزم قدمه
بل لا بد لها من تعلق حادث به واليه اشار بقوله ولو قدمت القدرة فالتعلق اي تعلق القدرة بالمقدور ما
حادث فيلزم ما ذكرتموه من الاحتياج الى مرجح آخر لوجود علة وهو الحدوث فيتسلسل واما الثاني
فهو ما اشار اليه بقوله ولا ينافي الوجوب بالارادة الحادثة التي من شانها الترجيح والتخصيص الاختيار
بل تحققه لان المختار هو الذي يتمكن من كل من طرفي الممكن قبل تحقق الداعي الى احدهما واما بعده فيجب
الطرف الذي تعلق هو به وقالوا ثانيا لو كانا عقليين لزم تحقق الاحكام قبل البعثة فيلزم حصول التعذيب
قبلها ايضا وهو باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب عنه ان تحقق الحكم قبل البعثة
يوجب استحقاق التعذيب لا حصوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو لا لعدم الاستحقاق فلا دلالة في
الاية على نفي حكم العقل ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتمشى في اعتقادنا لا في اعتقاد المعتزلة فانهم لا يجوزون
العفو بل يجاب عنه بان المراد بالرسول هو العقل تشبيها له بالرسول في الهداية والارشاد وسلمنا
لكن المراد بالعذاب المنفي هو العذاب عاجلا لا اجلا بدليل ما بعد الاية وتحقق الحكم قبل البعثة يقتضي ثبوته

آجلا فلا منافاة سلمنا لكن المراد نفي التعذيب بترك الواجبات الشرعية ولا يلزم من ذلك نفي التعذيب
بترك الواجبات العقلية وهذه الوجوه وان كانت بعيدة لكن وجب المصير اليها الوجود ما دل على حكم
العقل على انه يمكن هدم الدليل بها اذا كان المطلب يقينيا وقالوا ثالثا لو كانا ذاتيين لزم سلب
الاختيار عنه تعالى لوجوب تعلق امره بالحسن ونهيه بالقبيح ولا يجوز عليه العكس لانه قبيح والله تعالى
منزه والجواب ما اشار بقوله وامتناع القبيح منه تعالى لمصارفه هو القبيح العقلي لا ينفي القدرة
عليه ضرورة انه ممكن وقدرته شاملة لجميع الممكنات واعلم انه قد جرت عادة المثبتين لتلك القاعدة
والمانعين لها بعد تسليمها بذكر مسئلتين وبيان تفريعهما عليها وعدمه فاقتدى بهم المصنف
قال مسئلتان الاولى وجوب شكر المنعم اي تعظيمه في الجنان وثناؤه باللسان وتحقيقه بالاركان من اصيه
عقلي فياثم تاركه وان لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للاشاعرة فانهم بعد تسليم حكم العقل حكموا بان
هذا ليس بعقلي بل شرعي الامن العقاب او زوال النعم عطف على الامن او العقاب تركه متعلق بكل
واحد منهما ومحصوله ان الشكر يحصل به الامن من الضرر المظنون في النشاتين وكل ما هو كذلك فهو
واجب عقلا اما الاولى فلانه كل عاقل اذا راى ما عليه من النعم الجسام ظاهرا وباطنا ظن ان المنعم قد
الشكر عليها فلو لم يشكره لازال في الدنيا وعذبه في الاخرة ولو شكره امن من ذلك واما الثانية
فلما كان دفع الضرر المظنون واجبا عقلا بدليل ذم العقلاء على تركه كان ما يتوقف هو عليه واجبا
عقلا ايضا قالوا اولا لو وجب لوجب لفايدة والا لكان عبثا وهو قبيح واللازم باطل فان الفايدة
اما للمشكور وهو باطل لتنزهه عن جلب الفوايد واما للشاكر فاما في الدنيا وانه باطل وان الشكر
فيها مشقة بلا منفعة للنفس ضرورة انه يتعب بفعل الواجبات والكف عن المشتهيات وصرف النظر
في المصنوعات والسمع الى الايات او في الاخرة وانه ايضا باطل اولا استقلال للعقل في امور الاخرة
وفيه نظر لان من قال بحكم العقل فقد قال باستقلاله بمعرفة الفايدة الاخروية فلا نسلم عدم

استقلالا او المصمنع عدم وجود الفايدة بعد اختيار كونها للشاكر في الدنيا حيث قال او وهو

اى الامن في الدنيا عن عذاب الاخرة الفايدة في وجوب الشكر لان دفع المضرة فايدة اكمل من فايدة

جلب المنفعة او الفايدة فيه استحقاق المدح بالاتيان او الزيادة اى زيادة النعم وحلها

بادائه او هو اى الشكر لنفسه كالامر آخر غيره لان وجوب كل شئ لو كان لاجل شئ آخر لزم التسلسل

وانه محال فلا بد من ان يكون واجبا لذاته او ينتهى الى ما هو واجب لذاته فان قلت لو امكن ذلك

لامكن ان يقال جميع الافعال مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع وايضا الفايدة في الدنيا ليست الا المنفعة

بالاتفاق والمنفعة الدنيوية اما لذة او وسيلة اليها والشكر ليس كذلك قلنا الافعال واحكامها

مختلفة فقد يكون بعضها مطلوبا لذاته وبعضها لا يكون كذلك والشكر وسيلة الى ما للكمال

من الصفات في معرفته والتوجه الى جنابه والتقرب الى حضرته كانت النفس تلتذ به فوق لتذاذها

باللذات الوهمية والحسية وقالوا ثانيا خوف العقاب على الشكر قايم فلا يكون الشكر واجبا اما

الثاني فظاهر واما الاول فاما لانه تصرف في ملك الغير التى بفعل الشاكر بغير اذنه فيخاف منه

العقاب الآجل والجواب انه هذا استدلال في مقابلة الضرورة فانا نقطع بعدم العقاب على

الشكر النعمة والمواظبة عليه والاشتغال بوظايف الخدمة بل العقاب على كفرانها لعدم الاعتناء

بشانها على ان التصرف في ملك الغير انما يوجب العقاب اذا كان المالك ممن يلحقه ضرر بالتصرف في

ملكه ولذلك لا يقبح في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه

عن الضرر واما لانه من قبيل الاستهزاء بر سبحانه كانسان حضر مايدة سلطان فاعطاه لقمة

فاخذ يمشى عليه ويسجد له ويمدحه في المجامع لاجل انعامه بها ولا شك ان ذلك يعد استهزاء

بذلك الملك وانه انما بذلك يستحق العقاب فكذا ههنا بل استحقاق العقاب ههنا اولى لان

الدنيا وما فيها بالنظر الى عظمته وكبريائه احقر واقل من لقمة بالنظر الى ذلك السلطان والجواب ان

ان القياس اى قياس نعمة سبحانه على اللقمة باطل لحقارتها اى تلك اللقمة بالنسبة اليهما اى
السلطان وذلك الانسان معا فيتطرق الاستهزاء لاجلها اما نعمة سبحانه فهي وان حقرت
عنده تعالى بحيث لا قدر لها لعظمة شانه وجلال كبريائه لكنها عظيمة عندنا لشدة احتياجنا
اليها فترك شكرها كفران ويستحق به الخذلان فبطل كلام الحاجبي وهو ما ذكرنا من ان شكر المنعم
كالاستهزاء لمن شكر ملكا على لقمة والقياس المناسب لهذا المقام ان يقال اذا اعطى ملك ملك البلاد
شرقا وغربا رجلا فقيرا ما يحتاج اليه من مؤنة سنته وقضى جميع حوائجه في عام القحط الذي
ياكل فيه بعض بعضا ثم ان ذلك الرجل اعرض عن الشكر عليها ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء
بشانها بل كان وجودها كعدمها فلا ريب انه مذموم مستحق لاهانته والخذلان المسئلة الثانية
الاشياء الغير الضرورية احترز بالوصف عن الضرورية وهي التي يحتاجون اليها في التعيش والبقاء
كشرب الماء للعطشان والتنفس في الهواء اذ لا بد من القطع بجوازها الا عند من يجوز التكليف
بالمحال ثم تلك الاشياء وهي الاختيارية على قسمين قسم يدرك العقل حسنه وقبحه وقسم لا يدرك
فيه شيئا منهما فاخرج الاول بقوله مما لا يدرك العقل قبحها ولا حسنها ضرورية ولا نظرا فانه ينقسم
الى الاقسام الخمسة لان المشتمل على القبح حرام وعلى الحسن واجب ان استحق فاعله المدح وتاركه الذم
ومندوب ان استحق فاعله المدح فقط ومكروه ان استحق تاركه المدح ومباح ان لم يتعلق بفعله
ولا تركه مدح ولا ذم ثم مثل للايضاح وبين في قتها الحكم بقوله كتم الورد قبل ورود الشرع اذ لا ريب بعده
في اباحة المنافع لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فبقي ما سوى ما لا رجح الدليل باباحته
غير محرمة او لى مباحة عقلا لان مذهبه الاباحة ونفي التحريم لا يوجبها اذ المراد بالمباح هنا ما اذن
في فعله وتركه وعدم المنع اعم من الاذن فيهما نعم لو كان المراد بالمباح ما يكون حسنا للعقل
الحرام من الاقسام لكان ذلك موجبا له فان قلت الحكم بالاباحة مع ذلك لما تقرر من ان العقل لا حكم له

بحكم ولا

بحسن ولا قبح ولا يفضي الى الحكم بعدم الاباحة يوجب الحكم بالاباحة وعدمها وانه محال قلنا المقدر

ان لا حكم للعقل بقبح كما هو ظاهر كلام المص وان كان المقدر كما ذكره صرحوا به في كتبهم الاصولية قلنا

انه يفضي الى الحكم بعدم الاباحة في فعل مخصوص لجهة محسنة مختصة به ولا ينافيه الحكم بالاباحة في جميع

الافعال لجهة محسنة يعمها اذ هي اي الاشياء المذكورة منافع بالضرورة بلا مفسدة من الضرر على المالك

وغيره لانه المقدر فلا يكون محرمة واستدل المحرمون بان ذلك تصرف في ملك الغايب بغير اذنه فيحرم

كما يحرم التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه والاذن في التصرف في تلك الاشياء معلوم عقلا لانه

انتفاع خال عن المفسدة كالاستظلال بجدار الغير بغير اذنه فانه جايز لذلك ايضا على ان قياس

الغايب على الشاهد غير صحيح فان الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه بغير اذنه دون الغايب لتنزهه عن ذلك

وفيه ان الاباحة الاستظلال اول البحث فالخصم لا يسلمها وللعلم الضروري فهو عطف على قوله

كالاستظلال باستحقاق من اقتصر من التنفس في الهواء على اقل ما يحصل به الحيوة وهو القدر الضروري

ذمًّا لاجل ذلك الاقتصار فلو كان القدر الغير الضروري حراما لما كان تركه موجبا للذم والم

ارهنا منهما اخر ذهب اليه المفيد وجماعة من خالفنا وهو الوقف والامام فسره تارة بعدم الحكم

واخرى بعدم العلم وفيه قد يرجح هذا على الاول بانه قطع بعدم الحكم لا توقف وربما يوجه بانه سمي

هنا توقفا لاقتضائه عدم العمل بتلك الاشياء فصل الواجب ما يستحق وانما لم يقل ما يعاقب

لئلا يخرج الواجب المعفو عن تركه ولا ما يخاف لئلا يدخل المشكوك في وجوبه وقد يوجه الاول تارة

بان المراد ما يستحق به العقاب واخرى بان المراد بما يعاقب تاركه ان الترك امارة له فلا ينافيه التخلف

والثاني بانه لا خوف في المشكوك فيه لعدم الدليل على وجوبه تاركه اي بسبب ذلك الترك المخصوص

الذي هو تارك له بلا ان تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فلا يصدق الحد على المباح والمكروه والمندوب

اذا تركه المكلف وارتكب محظورا ولا على محظور اذا تركه مع فرض لا الى بدل فيتناول الموسع والكفائي والمخير

هذا اذا قلنا بان الوجوب يتعلق بكل واحد اما لو قلنا بانه يتعلق بواحد منهم فلا حاجة الى ذلك القيد لخروج
تلك الثلاثة بدونه ذماً عقلاً او شرعا قال المصلح نفرا عقابا لانه اخص من الذم وفيه ان استحقاق
العقاب مساو لاستحقاق الذم لا اخص منه واعترضوا عليه بوجوه منها ان بعض افراد المخير قد يكون
افضل فهو يوصف بالاستحباب مع ان الحد يصدق عليه ومنها انه يصدق على جميع السنن مع انه
مندوب لا واجب ومنها انه اريد بالذم ذم الشارع فلا يوجد في الجميع لانه ما نص على ذم كل
تارك كل واجب وان اريد به ذم اهل الشرع الدور لتوقف ذمهم بترك الفعل على العلم بكونه واجبا
فلو توقف العلم بكونه واجبا على ذمهم لزم الدور ومنها انه لا يصدق على اخرى الاربع في الاربع
مع انه من افراد المحدود والجواب عن الاول ان صدق الحد عليه باعتبار انه واجب لاشتماله على ما يتعلق
به الوجوب من الماهية الكلية لا من حيث انه مستحب باعتبار هويته وتشخصه ومن الثاني ان الشيء
قد يكون مندوبا من وجه وواجبا من وجه آخر فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون
مندوبا من حيث خصوصية ذاته وواجب لا يجوز تركه من حيث انه مستلزم للواجب الذي هو القدر المشترك
بين الكل وهذا قريب من الاول وقد يجاب عن هذا بان صدق الحد عليه من جهة استهانته لا من جهة
انه تارك للمندوب وعن الثالث ان مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم دل
على ذم كل تارك واجب على ان الدور غير لازم لان علم غير اهل الشرع بكون الفعل واجبا يتوقف على
تحقق ذمهم بتركه وتحقق ذمهم يتوقف على علمهم بكونه واجبا من الادلة الشرعية فلا دور وعن الرابع ما
اشار اليه بقوله ولا ينتقض عكسا باخيرتي الاربع اي اربع ركعات في الاربع اي في اربع رباع مشهورة
لاعتبارها اي البداية في الركعتين الاوليين اذا تركتا اي الاخيرتان بمعنى انهما تنوبان عنهما مع حصول
براءة الذمة من الصلوة فلم يكن تركهما لا الى بدل فلا ينتقض الحد عكسا بهما والحق ان هذا الاعتراض
والجواب في غاية السقوط لان الواجب في هذا المقام هو الماهية الكلية التي لها وجود شرعا لكن او حصل

منهما

منهما هوية مغايرة لهوية الاخر فاذن يستحق تارك هذا الفرد اعني المتلبس بهوية الركعتين فقد كلاً من هذين الركعتين بدل من اربع ركعات كلاً انه بدل من الركعتين الاخيرتين فقط فتدبر وقس عليه اي على المذكور من الاخيرتين الزايد على احدى الثلث في المسح والتسبيح في الركوع والسجود او في الاخيرتين لاعتبار البدلية في الواحد اذا ترك كلا ولين فالحد بصدق عليه وهو من افراد المعهود فقول العلامة والشهيد ره بان الزايد مستحب لجواز تركه لا الى بدل ممنوع ولو صح ذلك يجري في التسبيح دون المسح لامتناع التكرار فيه والفايدة تظهر في الثواب لان ثواب الواجب اعظم من ثواب النفل وفي وجوب اكمال الزايد متى شرع فيه ان قلنا بوجوبه لعموم النهي عن قطع العمل الواجب الا ما اخرجه الدليل وربما يقال لجواز قطعه مطلقا وعدم احتسابه واجبا لابعد جواز تركه ابتداء فيستصحب ولاصالة البراءة من وجوب الاكمال واستقربه الشهيد في القواعد الاحكامية ولا يرد ان القطع قد يفضي الى زيادة ما ليس بصحيح في الصلوة على تقدير وروده على ما لم يذكر ولا في معناه لوقوع الاذن فيه شرعا والخروج عن وضع الذكر طارٍ بعد القطع فلا يقدح فيها بوجه ويراد فرد الواجب بالمعنى المذكور العرض عندنا وقال الحنيفة ان كان طريق ثبوت ما ذكر قطعيا متنا ودلالة كوجوب الصلوة والزكوة ففرض وان كان ظنيا كوجوب قراءة الفاتحة المستفاد من قوله عليه السلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فواجب اذ هو مع كونه خبر احاد يحتمل نفي الفضيلة احتمالا ظاهرا وان كان نفي الصحة اظهر منه وانت تعلم ان النزاع لفظي اذ لا خلاف في وجود هذين الطريقين انما النزاع في اطلاق هذين اللفظين على الكل او بالتقسيط كما ذهب اليه الحنيفة ثم انه ان ادعى ان ذلك مستند الى لغة او شرع فليس فيهما ما يقتضيه فان كان اصطلاحا فلا مشاحة فيه والتفريع لا يختلف عندنا وانما يختلف عندهم فان فعل اي الواجب وقت المقدر اي المعين له شرعا سواء كان مضيقا او موسعا وسواء كان مبينا طرفاه

معاً كوقت اليومية اولا فقط كوقت صلوة الزلزلة والحج والقضاء وان كان من هذا القبيل لانه اولم
وقته وقت التذكر وآخر وقت الاداء لكنه خرج بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت اليه اولا
نصب على الظرفية بمعنى قبلا وهو متعلق بفعل كما صرح به المص في الحاشية فيكون احترازا عن الاعادة
وقد جعله العضدي متعلقا بالمقدر على ان يكون احترازا عن القضاء والاعادة حينئذ قسم
من الاداء الا قسيم له فالاداء سواء فعل اولا في اوله اولا وثانيا لتدارك نقص في الاول سواء
كان بفوات ركن او شرط او غير ذلك ولا يقدح خروج اعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في
الاول فان ذلك اعادة باصطلاح الفقهاء وعدم تطابق الاصطلاحين لا يقدح في التحديد فالاعادة
والمعتبر وقوعها في وقت الاداء كما هو الظ فلا ينتقض الطرد بما فعل بعد وقته لتدارك نقص فيه
فان ذلك لا يسمى اعادة ولا قضاء اصطلاحا بالاتفاق واما اعادة القضاء فهي م احل في القضاء
ولا يسمى اعادة اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين او بعده اي بعد وقته المقدر بامر جديد انما
قيده به لان الامر الاول لا يدل على وجوب القضاء لوفات المامور به وسيأتي في المبحث الثالث ما يدل
عليه فقضاء سواء كان الاداء واجبا كقضاء صوم المتروك عمدا او غير واجب لمانع كصلوة النائم
وصوم الحائض وقيل باذن شرعي فتقديم كتقديم زكوة الفطر على ليلة الفطر بيوم او بيومين ومن اول
الشهر وتعجيل الزكوة على وقتها فقول العضدي بان الفعل لا يقدم على وقته ممنوع واعتذار صاحب
النقود والمحقق الشريف له بان النصاب الذي هو جزء سبب وجوب الزكوة قد جعل قائما مقام تمام
السبب فصار وقتها بذلك موسعا اعتراف بجواز التقديم ولما كان ظاهر كلامهم يوهم اختصاص
الواجب بتلك الاقسام بل قد صرح بعضهم بذلك اشار بقوله وكذا المستحب الى ان المستحب ايضا يجري
في هذه الاقسام الاربعة هذا اذا كان موقتا الا ان ما لم يكن له وقت كالتسبيحات والنوافل المطلقة
فلا يوصف بشيء من الاداء والقضاء وظ علم بذلك اي بانقسام الواجب الى الاقسام الاربعة

حدودها

حدودها فالاداء ما فعل اولا في وقته المقدر وقس عليه البواقي واعلم ان كل واحد من التقديم والاداء
والقضاء مباين للاخر والاعادة مباين للتقديم وكذا للقضاء ان اعتبرنا فعلها في وقت الاداء
وكذا للاداء ان اعتبرنا الاولية كما في هذا الكتاب والا فبين الاعادة وكل واحد من الاداء والقضاء
عموم من وجه كما ذهب اليه العلامة في النهاية هذا اذا اجتمع انتفاء الاعتبارين واما اذا انتفى
الاعتبار الثاني فقط فبينها وبين الاداء عموم مطلق كما ذهب اليه العلامة في التهذيب والعضدي
وغيره ولما استشعر ان في حدود الاداء والاعادة والقضاء نقضا ظاهرا اشار الى دفعه بقوله
ولا نقض عكسا في تلك الحدود باداء مدرك الركعة الواحدة فقط في الوقت والبواقي خارجة
فلم يقع الكل في الوقت فلا يصدق عليه حد الاداء مع انه يسمونه باجمعه اداء واعادة المنفرد في
جماعة لادراك فضل الجماعة لانه تدارك نقص في الاول فلا يصدق عليها حد الاعادة وهي من
افرادها وقضاء مفسد الحج لان وقته مدة العمر فلم يقع بعده فلا يصدق عليه حد وهو من افراده
واعلم ان هذا كما ينتقض عكسا في حد القضاء ينتقض طردا في حد الاداء على من لم يعتبر الاولية
فيه للموقتية اي لان ما وقع فيه ذلك الفعل وقت له بالنص الصحيح المستفيض بان من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع وعليه يتفرع
كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت والنقص في صلوة المنفرد
يراي بالنفر فقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع ان صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ
بسبع وعشرين درجة وللمحققين من الصوفية هنا مقام آخر لا يسع المقام ذكره والتضييق بالافساد
اي تضييق الشارع للحج الفاسد بالجابر على المكلف ثم مدة من دون تجويز تاخيره لاجل الافساد صار
منشاء لانه لا يتحقق الى الصحة ولذا لا يجوز له البقاء على احرامه الى عام آخر فصار الوقت بذلك سنة
الذي يفعل فيه الفساد فصار الماتي به في القابل واقعا بعده فيكون قضاء هذا اذا كان اطلاق القضاء

عليه بطريق الحقيقة واما اذا كان بطريق المجاز فلا نقض راسا فصل في الحكم الوجوب اذا تعلق بفعل
في وقت فهو على قسمين موسع ومضيق فالموسع ما فضل وقته عنه كالظهر مثلا والمضيق ما ساواه
كصوم يوم بعينه ولا نزاع في وقوعهما او نقص عنه كقدر الركعة من الوقت بعد غسل الحيض مثلا وهذا
لا يدخل في حيز التكليف لقبح تعلقه بالمحال فلو وجد فلا بد من حمله على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء
شرعا في بعض الاوقات انما لم يقل والمضيق بخلافه مع انه احضر للتصحيح بانه يقع على قسمين ردا
على من قال بانحصاره في الاول وهذا وقد اختلف العلماء في الموسع فمنهم من علق الوجوب بجميع
اجزاء الوقت وقال ان المكلف مخير بين ان يفعله في اوله ووسطه او آخره وح يجب عليه الاتيان به و
منهم من علقه باول الوقت وجعله قضاء بعده ومنهم من علقه بآخره وجعله ندبا مسقطا للفرض في اوله
ومنهم من فصله وهو منقول عن الكرخي فجعل الواقع في اوله موقوفا فان ادرك الفاعل آخره وهو
من اهل الخطاب بذلك العمل كان ما وقع فرضا وان تغير حاله بجنون او حيض او نحوهما كان ما فعله
ندبا والمصنف اشار الى ما هو الحق وبطلان ما سواه بقوله والكل اي كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاول
بحيث لو اتى المكلف به في اي جزء منها شاء كان آتيا بالمطلوب على وجهه وهو الحق عندنا و[illegible]
خالفنا لكنهم اختلفوا في اعتبار بدلية العزم عن الفعل في كل جزء قبل التضيق وعدمه كما سيجيء
لا اوله اي ليس اول جزء من الوقت وقته وهو بعده قضاء بان يكون الشارع اوجبه في الاول وجوز
تاخيره الى الآخر استدراكا للغائب كبعض الشافعية ولو تمسك عليه بعكس ما يتمسك به بعض الحنفية
فيجاب بجوابه ولا فحكم وقوله عليه السلم اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله ينبغي ظاهر على مطلوبه ولا
آخره وقبله نفل مسقط للفرض كبعض الحنفية انما قيد بالبعض في الموضعين لان اكثر الفريقين
وافقونا في التعميم قالوا لو كان واجبا في الاول لما جاز تركه تحقيقا لمفهوم الوجوب والتالي باطل
بالاتفاق ثم انه يثاب بايقاعه فيه فيكون نفلا لان النفل ما يثاب في فعله مع جواز تركه قلنا انما

الملازمة

الملازمة لو ان كان ذلك الفعل واجبا مضيقا واما اذا كان موسعا فلا نم ان حكاية ندبيته ظاهر الاندفاع
اذ المندوب ما جاز تركه مطلقا لا الى بدل ووقوعه بعد زمان الزوال على انه لو كان مندوبا لما كان تقديمه افضل
من تاخيره اذ النفل لا يكون افضل من الواجب وكلا هو اى المكلف اذا اتى به فى اول الوقت
مراعى بان ينظر حاله فى آخره فان كان باقيا على صفة التكليف كان ذلك الفعل واجبا والا فندب كا
لحسين الكرخى ورد المرتضى وجوها دلت على بطلان مذهبه منه انه لا خلاف فى ان الكيفية فى الواجب
الصلوة تخالف النية فى النفل واجمعوا على ان شرط النية فى جميع ما يودى من صلوة الظهر لا تختلف فبان
بذلك ان الصلوة فى الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان و
الاقامة من شروط الصلوة الواجبة واذا استعملا فى الصلوة المفعولة فى اول الوقت دل على وجوبها فى
الحال لانها ليست بنفل ولا موقوفة ومنها ان كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يوثر
فى هذا الوجه ما ياتى بعده اذ من شان المؤثر فى وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها
لا يقال يجب كل جزء من الصلوة عند دخول المصلى فيه موقوف على اتمامه لان كل فعل ياتيه فى
الوقت فهو واجب لا تقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا انفصل
فلا قضاء عليه واذا اتصل فالقضاء واجب ثم قال بعد الرد وتوضيحا للمقصود بل الواجب احد
الاشخاص اى الجزئيات المتماثلة فى النوع المتمايزة باجزاء الوقت فهو كالواجب المخير الا ان
الفرق بينهما ان التخيير هنا فى الجزئيات المتفقة الحقائق وفى المخير فى الجزئيات المختلفة الحقائق
لاطلاق الامر نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل به اى بالواجب من غير تقييد
له بجزء من اجزاء الوقت وليس المراد تطبيق اوله على اول الوقت وآخره على آخره ولا فعله فى كل
جزء منه مكررا اجماعا وتعيين جزء منه بوقوعه فيه تحكم فلم يبق الا ان كل جزء منه صالح لوقوعه فيه
والمكلف مخير فى ايقاعه فى اى جزء منها اراد وعدم الاثم فى التاخير عمدا ولم يذكره لاشعار التاخير

بدون العلم بان الناسي غير اثم قطعا وبطلان الصلوة قبل الوقت فلا يكون الوجوب مختصا باوله

ولا باخره فثبت تعلقه بكله لا يقال انهم لا يجعلون قبل الاخر وقت تقديم فلا يلزم البطلان

كما في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز ذلك في بعض الصور لما يقتضيه في حال الاضطرار

لا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان يناقش بان المخصص بالاول لا يسلم دلالة عدم الاثم في

التاخير على عدم اختصاصه والمخصص بالاخر لا يسلم البطلان قبله اى هذه تتمة

وانما صدر بهذه المسئلة والتي بعدها بها لانهما ما يتفرع على الواجب الموسع الشيخ والمرتضى

رضي الله عنهما على التخيير في كل جزء من اجزاء من اجزاء الوقت الى الضيق وهو اخره بقدر ما يقع

الفعل فيه فيتعين الفعل ح بين الفعل فيه والعزم عليه اى على الفعل فيما يليه تفصيلا لا اجمالا

فقط ووافقهما في التخيير ابن زهرة وابن براج وذهب اليه جماعة من العامة وهو قوي

للمحقق والعلامة واتباعهما من المتاخرين ولم يذكر المرتضى في الذريعة هذا المذهب وهذا اشعر

بكونه عزم بدل وهو العزم اذ لا قائل بغيره في الفجأة اى في حال مفاجأة الموت وحصوله بغتة من غير سابقة

علم للمكلف به ولا اثم حينئذ للاتفاق على جواز التاخير وانما لا اثم للتاخير مع ظن الموت فيخرج

عن الوجوب لان التاول لما استحق لا الى بدل ذما هذا خلف وفيه ان الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه

بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو حال ظنه بالموت وهذا القدر

كاف في الوجوب لزوم تساويهما في جواز الترك لا الى بدل قبل الوقت وفيه فيلزم خروجه عن الوجوب

وفيه نظر لان له في الوقت بدلا من نوعه وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له قبل الوقت

بدل اصلا فلزوم المساواة على تقدير عدم بدلية العزم ممنوع وربما احتج بعضهم بان المكلف

لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم

على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب اذ لا مخلص له الا به

وفيه نظر

غير معروف في عصرنا لنا على وجوب العزم بدلا انه يفوت قبل الاخر ظلم في تركه
صح

وفيه نظر لانا لا نم ان ترك العزم عزم على الترك اذ بينهما واسطة وايضا لا نم ان العزم على الحرام
حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة عاصيا واوردوا الى القايلون بعدم البدلية
اقتضاء البدلية اى بدلية العزم عن الواجب السقوط اى سقوط الواجب واما اذ من شان ما قام
مقام الشى يسقط فعله وجوب ذلك الشى كالكفارات و ان العزم عندكم ما لا يسقط وجوب الصلوة و
اسقط فعلها وجوبه وخلوص الامر الذى ثبت به وجوب ذلك الواجب او مطلقا عنها مبنى لوجب
سقوط اعتبار ما يحتاج ثبوته الى دليل عن عدمه والقطع بامتثال المصلى وبراءة ذمته قبل الاخر
وذلك اما لانه ضرورى ولانه اجماعى فالمنع مكابرة لا من جهتها اى البدلية ولو تم القول بها لكان
الامتثال انما يحصل من جهتها وفيه ان هذا غير لازم لان كل واحد من كفارات اليمين بدل عن الاخرى
ويجوز به ان ينتقل الى كل واحد لا من جهة البدلية اتفاقا والجواب ايضا او بدلية العزم معتبرة عن فعل
فى كل جزء من اجزاء الوقت قبل الضيق لا مطلقا اى لا عن فعله فى جميع الاجزاء اذا العزم على الايتان به
فى ثانى الحال غير ممكن فى الجزء الاخر لعدم كونه وقتا له فى غايته ما لزم سقوط فى تلك الاجزاء الا اساسا و
يلوح من هذا جواب عن ايراد آخر لهم وهو انه لو وجب العزم فيما قبل الاخر من الاجزاء المتعددة لتعدد
البدل والمبدل واحد وهو باطل لان البدل ما يقوم مقام الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقى بدلا
لاستواء وجوده وعدمه وتقرير الجواب ان العزم بدل عن فعله وايقاعه فى تلك الاجزاء فالمبدل ايضا
متعدد وهو ايقاعات الفعل فى تلك الاجزاء فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى به مبدل و
خلوه عنها باعتبار دلالته على الوجوب مع التوسعة فقط وعدم تعلق عزمه بها لا يمنع ثبوتها الدليل مذكور
لان عدم الدلالة ليس دلالة على العدم ولا مستلزما لها وقد عرفت ما فيه والبدل هنا تابع للفعل
لان وجوبه من نشاء وجوبه مسببه عن ترك مبدله وهو الفعل الواجب اصالة فان الوجوب تعلق اولا
بالفعل ثم انه تعلق بسبب الترك بالعزم فلا تخيير بينهما ابتداء كما فى المخير فلا يلزم صدوره من الفاعل بقصد

البدلية لفقدان البدل عند الفعل بفقدان سببه كتحصيل الظن بوقوع الكفاية عند تركه فان

وجوب تابع لوجوب الكفاية مسبب عن تركه ليخرج عن عهدة التكليف والواجب اصالة هو فعله فليس

بينهما تخيير ابتداء ولا مشاحة في اطلاق البدل على مثله لانه راجع الى الاصطلاح ولما قال بعض

المانعين كالعلامة والحاجبي ان العزم وجوبه ليس لكونه بدلا بل لانه من احكام الايمان و

توابعه فلذا وجب ان لم يدخل الوقت اجاب عنه بقوله وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي بدليته

للفعل في وقته اي في وقت نزول الواجب او في وقته قبل وقت الواجب فايتهما في الباب لزوم كونه الواجب

في نفسه بدلا لواجب آخر وهو جايز بل واقع كما ذكرنا انفا ان الاوليين في الاربع بدل للا...

ظان الموت في جزء من الوقت بسبب من اسبابه يعصي بتركه فيه اتفاقا ان مات ... قبل

ذلك الجزء وقبل الجزء بحسب ظنه ولانه ترك الواجب من غير بدل وهو العزم بفعله ثانيا وان بقي اي الظان

والوقت ففي العصيان بالترك لاجل الظن المنكشف خطاؤه نظر الاصح هو العصيان لانه ترك ما

وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وهو اداء الفعل مع كون فاعله عاصيا بسبب تركه قبل ذلك

الجزء اداء بعده لانه لما انكشف بطلان ظنه زال حكمه ولغي اثره فبقي ما بعد ذلك الجزء كما كان قبله

اذ لا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مع ان الاصل عدمه مخالفة ذلك الاصل انفي

الا يرى انه يعصي بالتاخير اذا ظن انقضاء الوقت قبل دخول الوقت ثم انه اذا ظهر خطاؤه عنه فاده

وواقعه في الوقت كان اداء ووجب عليه نية الاداء اتفاقا وقال القاضي ابو بكر الفعل قضاء

لانه وقع بعد وقته المعين بحسب ظنه وفيه انه ان اراد ان الفعل يسمى قضاء فالتخالف يرجع الى الاصطلاح و

لا مناقشة فيه الا ان تسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا وان اراد وجوب نية القضاء

بناء على ان ذلك الظن كما صار سببا لتعيين ذلك الجزء ووقتا له كذلك صار سببا لخروج ما

بعده عن كونه وقتا مقدرا له شرعا بالكلية فهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء فهو خلاف

الاجماع

الاجماع ولانا لا نم ان الظن المذكور له تاثير في خروج الوقت المقدر له في نفس الامر مع ان الاصل
بقاء ما كان على ما كان على انه يرد عليه ان لا يقضي المكلف بالتاخير في الباقي من الوقت لان القضاء
وقته موسع وربما يجاب بان القضاء انما يكون على التوسع عنده ان لم يتعمد المكلف بالترك والا
فهو مضيق كما في هذا المقام هذا الذي ذكرنا بين صلاة من الموسع وما وقته العمر كالحج مثلا كذلك
اي مثل ما بين صلاة فيما ذكره من الامرين وظن السلامة في الوقت كله ان مات في جزء منه فجاءة
بالضم والمد فبغير عاص فيهما اي فيما بين صلاة وفيما وقته العمر لانه التاخير جايز فلا اثم فلا
عصيان فان قيل جواز التاخير يجوز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود
وهذا الشرط وان كان محالا لانه ممتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التاخير غير
متعين واجب لجواز التقديم فالمكلف به هو القدر المشترك الدائر بين الجايز والمحال والدائر بينهما
جايز ليس بمحال اجيب عنه تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العمل مقتضاه لانه محال واخرى
بان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع وهو خلاف المقدر لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط
بالمحال فتعين عليه التقديم فيكون الفعل واجبا مضيقا لا موسعا وقد صرح بعض المحققين بان
هنا قايلا بالعصيان مستدلا بانه لو جاز التاخير ولم يعص اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه
واجبا هذا خلف واجيب بان هذا الاستدلال بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول لوجهين الاول
ان الجمع وقت بحسب ظاهر الشرع والتارك في الجميع انما يعصي اذا تركه باختياره والترك في
بعضها هنا انما يكون بالموت الذي لم يكن باختياره الذي انه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا
على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وفرق الحاجبي بينهما بان العصيان متحقق
في الثاني دون الاول تحكم اي ترجيح بلا مرجح واستدل بانه لو لم يتحقق العصيان في الثاني
لزم خروج الواجب عن كونه واجبا لانه لما جاز تاخيره ابدا ولم يعص اذا مات لم يكن واجبا بخلاف

بالاول فان تاخيره غير جائز بل الوجوب للاتيان عند التضييق وانما لم يعتد به المص لان العصيان بالترك
دائما وفي جميع الاحوال غير معتبر في حصول مفهوم الواجب والا لخرج كثير من الواجبات كالكفائي و
التخييري والحري بدليل في الاول يفيد اذا مات قبل تضييق الوقت فجاءة وهو لم يقل بالعصيان فيه
بل المعتبر هو العصيان في الجملة وفي بعض الاحوال والملازمة ممنوعة لان عدم العصيان على ذلك
التقدير لا يوجب نفي العصيان مطلقا لحصوله في بعض الاحوال وهو حال ظن الموت مع التاخير فانه
عاص وهذا القدر كاف في تحقق الوجوب واعلم ان الواجب باعتبار المامور به ينقسم الى فرض عين
وفرض كفاية لان الغرض اما يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين او من واحد معين
فقط كالصلوات الخمس والتهجد او بتحصيله مطلقا لا من مباشر معين كالجهاد فالاول والثاني
والثالث هو الثاني ولا نزاع في الاول بل النزاع انما هو في الثاني فلو تصدى المص وقال

فصل الواجب الكفائي ما يسقط من الكل اي كل واحد من المكلفين وفيه ايماء الى ان الوجوب
متعلق بكل واحد واندفع ما اورد من ان الفصل يصدق على ما ليس من افراد المحدود كاداء دين
الواجب على زيد فانه يسقط عنه باداء غيره بفعل البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لحصول متعلق
الوجوب في عالم الوجود وهو المقصود ولذلك سمي بذلك الاسم واورد بعض المحققين بانه لو كان
واجبا على كل واحد لا سقط عنهم رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا واجيب
بان كلية الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضا كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة
فانه اذا قام بذلك قوم زالت العلة من حيث حصول المقصود وهو احترام الميت فسقط الطلب بزوال
والفائدة في ايجاب الجميع ان المقصود حينئذ اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان فعل
البعض سبب للسقوط من باب التجوز فان سبب السقوط انما هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض
لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسب السببية اليه قطعا لو امكن تحصيله او ظنا انه

حاصلا

حاصلا بشهادة عدلين او الشياع فلا يسمع خبر العادل بفعله اما لو فعله بحضورنا فيسقط عنا
بخلاف الفاسق فانه التثبت عند خبره ومن صحة فعله في نفسه معتضدة باصالة الاهتمام بسلم ووجوبه
على البعض مطلقا اي بعض كان او على بعض يشهد الشرع كصلوة الجنازة مثلا او على بعض معين
عند الله تعالى غير معين عندنا كبعض الشافعية وهو الامام الرازي بنفيه الاجماع على تاثيم
الكل بتركه لاستحالة تاثيم احد بترك ما لا يكون عليه واجبا وليس النزاع لفظيا باعتبار ان الفريقين
اتفقوا على جواز ترك بعضهم اذا فعله بعض اخر وانه لا يجوز للجميع تركه لان الاحكام تختلف فانه
الكل لو اتوا به كانوا آتين بالواجب اذا قلنا بانه واجب على الكل وكان الاتي به بعضهم والباقون
بالنفل مثلا لو قلنا بانه واجب على البعض قالوا اولا ما يقتضي الوجوب على البعض موجود والمانع
منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض
به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح
للمانعية كما في المخير والجواب ما اشار اليه بقوله وتاثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجود ولان العلم
بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف التاثيم لغير اي بترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك
الجميع فانه معقول فالابهام في المامور به غير مانع فيعمل بمقتضى الدليل وفي المامور مانع فلا
يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد مبهم اما اذا كان اثم الجميع بسبب
ترك البعض فلا وذلك هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم وقالوا ثانيا وجوب طلب
التفقه كفائي بالاتفاق وانه واجب على بعض غير معين بدليل التخصيص والتنكير في قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة ليتفقهوا في الدين والجواب ما اشار اليه بقوله ويراد بالاية النفر والله اعلم
سقوط الوجوب اي وجوب التفقه به اي بنفر طائفة عن الكل لاستيفاء المقصود بفعل بعض جمعا
بينهما وبين ما ذكرنا من الدليل القاطع على وجوبه على الكل فروع الاول فرض كفاية افضل من فرض

يعين عند كثير من المحققين لان فاعله سعى في صيانة الامة كلها وحط محلهم بخلاف فرض عين فان فاعله يخلص نفسه خاصة الثاني لو شرع طايفة به بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى واما بعده فقيل انه نفل لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايض كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل و لان الفرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف الثالث لو سلم على جماعة فرد واحد فيهم من كان مصليا فان قلنا بان الجميع فرض جاز له الرد ايض قطعا وكذا ان قلنا بان غير الاول نفل ان قصد مع الرد قراءة القرآن او الدعاء والا ففيه وجهان واعلم ان الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير وليس في الاول نزاع بل النزاع انما هو في الثاني فلذا تصدى له وقال الواجب المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه صفة ليدلا وحال منه او متعلق بقوله عين اختياره اي في حال الاختيار او حال كونه اختياريا ولا بعد في ذلك عقلا لانا نعلم ان تكليف تابع للمصلحة والالطاف ولا يمتنع ان يعلم في امرين او امور مختلفة ان كل واحد في مصلحة المكلف في دينه كالاخر من غير ترجيح فلابد من الايجاب على طريقة التخيير للتساوي في وجه المصلحة كما لا يمتنع ان يعلم في امر معين ان المكلف لا يصلح في دينه الا عليه وانه لا يقوم في ذلك غيره مقامه فلابد من ايجابه على جهة التضييق فخرج بالتعيين احراق الميت فانه وان كان التغسيل بدلا له اختيارا لكن ما عينه الشارع كذلك نعم يرد على هذا من عرف المخير بما يسقط الواجب بفعله فان الاحراق يسقط به التغسيل الواجب وكما يرد عليه هذا يرد عليه القضاء للاداء ايض وان فسرت الموصول بالواجب اندفع الاول دون الثاني وبالثاني صوم المسافر والموسع والكفائي فان كل واحد من هذه الامور عين له الشارع بدلا من نوعه اختيارا ولا يخفى عليك ان عكس الحد ينتقض بالمخير في الاربع لانه ايض يخرج عنه بالقيد الثاني انه لم يكن المغايرة بين القصر والاتمام نوعية والا انتقض طرده بصوم المسافر اذ مغايرة القضاء

الاداء

الاداء لا ينفصل عن مغايرة القصر للاتمام والحاصل ان الصلوة ان كانت ماهية نوعية وكانت كل واحدة
من المقصورة والتامة مندرجة تحتها متمايزة عن الاخرى بامر عرضي اعني القصر والاتمام كان احد
المخير غير صادق على المخير في الاربع وهو من افراده وان كانت مهية جنسية وكانت كل واحدة
منها نوعا مندرجا تحتها متمايزة عن الاخرى بامر ذاتي كان صوم المسافر ايضا كذلك فيصدق
المخير عليه وهو ليس من افراده وبالاخير الوضوء ونحوه كالغسل وصوم بدل فان لكل واحد
منها بدلا اضطراريا واعلم ان الامر بواحد من امور معينة على التخيير واقع اتفاقا لقوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان
اوجب الشيئين او الاشياء لا على التعيين فلا خلاف في ان الجميع لا يجوز تركه ولا يجب الاتيان
به وان المكلف بايهما اتى فقد امتثل والتعيين في ذلك موكول اليه وانما الخلاف في التقدير وفيه
اربعة مذاهب الاول وهو المشهور واليه ميل جماعة من المحققين منهم المص والحاجبي ان الواجب
هو الواحد لا بعينه تقريرا للنص على موضوعه الثاني وهو مذهب جماعة من المعتزلة واليه ذهب المرتضى
رضه ان كل واحد واجب فاذا فعل واحدا سقط عنه واجبا آخر ثم انهم قد اختلفوا فذهب بعضهم الى
انه ان فعل الجميع يثاب بفعل الواجب وان تركه يعاقب بتركها وذهب بعضهم الى انه يثاب ويعاقب
بواحد وكان من قال ان النزاع بين هذه المذاهب والاول لفظي نظره الى القول الاخير من هذا
المذهب لا اتفقهما فرقا الثالث ان الواجب واحد معين عند الله تعالى يختلف بالنسبة الى المكلفين
لاختلاف اختيارهم على ان يكون لاختيارهم مدخل في تعيينه فالواجب هو ما فعله المكلف
الرابع ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر وقد زيف المص
ره هذا الاول بقوله ووجوب الكل مسقطا بصيغة المفعول بالبعض او واحد معين عند الله
يختلف بالنسبة الى المكلف او لا يختلف ينفي التخيير المجمع عليه لان الوجوب يستلزم عدم جواز

الترك والتخيير يستلزم جوازه فهما متناقضان على ان المذهب الثالث يوجب تفاوت المكلفين في
الواجب المخير اذا اختار كل واحد منهم غير ما اختاره الآخر وهو خلاف المقتضى لتساويهم فيه قالوا
احدها غير معين فيستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين فلا يقع التكليف به والجواب المحال
ايقاعه اى غير المعين غير معين بان يوجد في الخارج وهو كلي فان ذلك ممتنع لما مر لا معينا بان يوجد
في ضمن جزئي من جزئياته والامر الكلي اذا تعلق به الطلب يتعلق به باعتبار ايجاده بهذا الوجه فاندفع
بهذا التقرير ما قيل ان الذي اوقعه حينئذ غير الذي وجب عليه فلا يكون ممتثلا وقالوا ايضا الواجب
وهو الواحد المبهم من حيث انه واجب غير معين وما هو غير معين من وجه مجهول من ذلك الوجه فيلزم
التكليف بالشيء من حيث انه مجهول وانه محال والجواب لا نم ان الواجب من حيث انه واجب غير معين كيف
والواجب هنا الابدال الصادق على ايها شاء او تحصيل الكلي كالكفارة فيما شاء من جزئياته
وهذا المفهوم اى كلي متعين في نفسه ممتاز عن ساير المفهومات نعم قد يطلق عليه غير معين لعدم
تقييده بخصوصية شيء من الجزئيات لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن عن ساير المعقولات ليكون
مجهولا من حيث انه واجب فيلزم التكليف بالمحال وقال من زعم ان الوجوب يتعلق بالكل الوجوب
يعم كل واحد ويسقط بفعل واحد كما ان الكفائي يعم للجميع ان كان بلفظ التخيير كما في اية النفر
وقولنا فليفعل هذا اغاثم او سالم ويسقط بفعل البعض اذ المانع مفقود والجامع وهو
حصول المصلحة بهم موجود والجواب ان عدم الاجماع هنا على التاثيم بترك كل واحد من الامور
المعينة والاجماع على تاثيم الكل اى واحد من المكلفين بترك الكفائي فارق بينهما فلا يكون
هذا مثل الكفائي مع انه تاثيم غير معين لا يعقل بخلاف التاثيم بغيره مسئلتان تعلق احدهما
بالمندوب الاخرى بالمباح المندوب هو في اللغة المدعو يقال ندبه اليه اذا دعاه وفي العرف
ما عرفته في حد الحكم غيرها مر اى لا يطلق عليه هذا اللفظ حقيقة وان كان قد يطلق مجازا وفاقا

للعلامة

للعلامة وابى الحسين الكرخى وابى بكر الرازى والفخرى الغرض من ذكر هولاء الفحول اهو الرد على
العضدى حيث قال المحققون على انه مامور به لنا ان الامر اى هذا اللفظ للوجوب لا صيغة افعل
وان انتهض حجة على ان تلك الصيغة للوجوب فالنزاع يجرى فيها ايضا كما سيجى فى الفصل الاول
من المنهج الثالث فلا يتعلق بالمندوب حقيقة لاستحالة اجتماع الوجوب والندب فى شئ
واحد من جهة واحدة والحاجبى وموافقوه من الاشاعرة خالفونا فى الدعوى فانهم قالوا انه
مامور به حقيقة ووافقونا فى الدليل الدال الدال على انه غير مامور به وهو ما دل على ان الامر
للوجوب حقيقة حقيقة والجمع بينهما مشكل جدا واستدلوا على ذلك بانه اى فعل المندوب
طاعة اتفاقا وهى اى الطاعة التى هى فعل والا فقد يحصل الطاعة بترك المنهى عنه فعل المامور به
ولان الطاعة تقابل المعصية التى هى ترك المامور به وبانه احد الاقسام للامر فان اهل اللغة قسموا
الى امر ايجاب وامر ندب والمقسم مشترك بين الاقسام فان ارادوا بقولهم كل طاعة فعل المامور
به وكل مقسم مشترك الحقيقة اى انها كذلك بطريق الحقيقة منعنا كلية الكبرى اذ المقسم قد يكون
مجازا فى بعض الاقسام اتفاقا كالامر فى الاباحة والتهديد وبعض الطاعة مندوب كما يحكم به
الصغرى فى كونه مامورا به حقيقة والبحث ان الطاعة هو ما يتوقع به الثواب فلا تقابل المعصية لان
العاصى يستحق الذم وتارك ما يتوقع به الثواب لا يستحقه ولو سلم فالصغرى ممنوعة والاعم منها
ومن المجاز لم ينفعهم اذ اللازم حينئذ غير مقصود والمقصود غير لازم الثانية قبل المباح وهو فى
اللغة المظهر يقال اباح سره اذا اظهره وفى الاصطلاح ما علم فيما سبق ضمنا وقد يطلق على الجائز
وهو ما اذن فى فعله ومن اسمائه الطلق والحلال وقد يقال الحلال لما لا ضرر فى فعله وان حرم
تركه كذم المرتد ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام الثلثة كما قد يظن بل كل واحد من الاربعة
نوع براسه داخل تحت جنس ما يتعلق به الحكم للزوم خلو النوع عما هو من حقيقة الجنس الاعلى حقيقة الجنس

وهو التساوي بين الفعل والترك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وقولهم لدفع هذا الايراد
اذ هو المأذون فيه والاذن في الفعل حاصل فيما عدا الحرام بالاتفاق مع اشتمال كل واحد على ما يخصه
ويميزه عن غيره فيكون المباح جنسا له اذ لا معنى للجنس الا ذلك غفلة من فصله وهو المأذون في الترك
ومع ملاحظته يلزم ما ذكرناه بعينه وفيه انه لا يلزم خلو المندوب والمكروه اما هو من حقيقة الجنس
فلا بد من التقييد بطرف التساوي ليخرجهما واعلم ان هذه المسئلة هكذا حررها الحاجبي وانت خبير
بان عاقلا لا يجعل المباح بمعنى التساوي جنسا بل انما يجعله جنسا هو المباح المرادف للجائز
وهو نفي الاثم به فيه وعلى هذا يكون النزاع لفظيا فصل في بيان الصحة والبطلان وهما انما يعرضان
لما يمكن وقوعه على وجهين وهو اما من العبادات او من المعاملات اما الاول فقد اختلف في تعريف
الصحيح منه فقال المتكلمون صحة العبادات ما وافق الشرع وحصل به امتثال امر الشارع سواء كان
مسقطا للقضاء ام لا فالصحة موافقة امره وامتثاله والمراد بالموصول ما يمكن وقوعه على وجهين فيخرج
الختان ونحوهما مما لا يمكن وقوعه عليهما هذا وقد قال بعض المحققين يمكن ان يقرر تفسير المتكلمين بحيث
يشتمل صحة العقود والايقاعات ايضا والفقهاء اسقط القضاء اي منع وجوبه وهو لا يقتضي
سبق تحققه فلا يرد ان القضاء لم يجب فلا معنى للسقوط لانه فرع الوجوب عليهما ان موافقة
الامر وسقوط القضاء غاية الصحة وثمرته كما صرح به جماعة من المحققين فلا يحسن تعريفها بهما لان
غاية الشيء لا يحمل عليه نعم قد يعرف الشيء بالاضافة الى غايته وينقض عكسه على حد الفقهاء بصحة
العيد ونحوها مما لا قضاء له كصحة النذر المطلق والقضاء نفسه والنوافل الغير المرتبة ان ابقى الحد
على ظاهره المشعر بالتعبد بالقضاء لولاه وطرده بفاسدة لصدقه عليها وان اول بان المراد
باسقاط القضاء لازمه وهو سقوط القضاء وارتفاعه سواء كان مستعملا به اولا وقد يقال
بان المراد بالقضاء من شانه ذلك على تقدير ان يكون له قضاء ويصدق على صحة العيد انها بحيث

لو كان

ند كان لها قضاء لسقط بها ولما كان لقايل ان يقول الحدان متساويان فما فايدة المخالفة
اشار الى ان الصحيح عند المتكلمين اعم منه عند الفقهاء بقوله وثمرة الخلاف بين الفريقين في
الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وعلم انه لم يكن على طهارة فانها صحيحة عند المتكلمين لانها
مما وافق الشرع اذ المامور به في وقت الاداء لم يكن سوى هذه ووجوب القضاء بامر جديد وفاسدة
عند الفقهاء لانها ما اسقطت القضاء والقاعدة فروع كثيرة كما لو حلف بان يعتق عبدا صلى اليوم
صلوة صحيحة او نذر لمن صلى اليوم صلوة صحيحة درهما الى غير ذلك وعلى مذهب المتكلمين يجب العتق
ويحصل الوفاء بالنذر اذا وقعت الصلوة على الوجه المذكور لا على مذهب الفقهاء واما الثاني فما
اشار اليه بقوله وصحيح العقود والايقاعات ما يترتب عليه الاثر الشرعي وحصل منه غايته كالبيع والطلاق
فان الغرض المطلوب من الاول انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع ومن الثاني حصول المفارقة
وعدم العقد فما افاد ذلك فهو صحيح وانما قيد الاثر بالشرعي لئلا يصدق الحد على ما يترتب عليه
اثره العقلي كالاكل والشرب المترتب عليهما اثرهما اعني الشبع والري ولو عرف مطلقة اي مطلق الصحيح
سواء كان من العبادات او غيرها من العقود والايقاعات بهذا اي بهذا التعريف لجاز بل لكان
احسن لانه يرد تخصيص ترتب الاثر بالمعاملات ان العبادات ايضا كذلك لانه غير قبح التحكم وللتقضي عما يرد
على الاول من المحذور المذكور والخلاف بين الفريقين في العبادات انما يرجع الى الاثر فعند المتكلمين
هو الموافقة وعند الفقهاء هو السقوط والباطل مطلقا سواء كان من العبادات او من المعاملات
ما قابل الصحيح منهما وهو في العبادات ما لم يوافق الشرع او ما لم يسقط القضاء وفي العقود و
الايقاعات ما لم يترتب عليه الاثر الشرعي ويرادفه الفاسد عطف على الموصول وعلى الصلة خلافا للحنفية
لانهم فرقوا بينهما بان جعلوا الفاسد متوسطا بين الصحيح والباطل حيث قالوا الفعل ان كان مشروعا
باصله ووصفه صحيح وان كان لا مشروعا بهما فباطل كالصلوة بدون بعض الاركان والشرايط او بيع الملاقيح

اذ من الكان المبيع المشاهد او الوصف ومن اوصاف القدرة على التسليم وكلاهما مفقود ان ضمنها
وان كان مشروعا باصله دون وصف ففاسد كالصوم في الايام المنهية والربا فان الاول مشروع
باصله وهو الصوم لانه حسن لذاته وغير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى في
ذلك اليوم والثاني مشروع من حيث انه بيع ومقابلة مال بمال وممنوع من حيث اشتماله على وصف الزيادة
ولذلك قالوا اذا طرح ذلك الوصف صح ذلك البيع ولم يحتج الى عقد جديد لانه صار مشروعا بالوصف
ايضا فكان هذا متوسطا بين اللامشروع باصله ووصفه وبين المشروع بهما فالقسمة عندهم
ثلاثية وعندنا ثنائية والتفريع انما يختلف عندهم لا عندنا فصل في بيان وجوب مقدمة الواجب
ولابد من تحرير محل النزاع والاتفاق الكل واجب مقدمات لبعضها مدخل في وجوبه ولبعضها
مدخل في وجوده وهو على الاول المقيد وعلى الثاني مطلقا والمطلق عرفه بعضهم بانه ما لا يتوقف
وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك ولا خلاف في ان الامر بالمقيد ليس امرا بمقدماته من حيث انه
مقيد والخلاف انما هو في المطلق فاشار المص الى ما هو الحق عنده من ان الامر به اي بمقدماته
ما يتوقف عليه الواجب اي ما يثبت وجوبه وهو المطلق كما سيصرح به فخرج به المقيد ثم ان كل ما ثبت وجوبه
لابد من ان يكون مقدوما مقدورة لاستحالة التكليف بالمحال فقال فقوله مقدورا ليس للاحتراز عما
ليس بمقدور كالطهارة المائية للصلوة عند فقده والبدل للكفاية عند فقده والبدل للكفاية عند فقدها
لان فيه اشتباها وبعدا عن المقصود اذ الطهارة المائية ح ليست مقدمة للصلوة بل بدلها ولو
البدل ايضا سقط الوجوب لامتناع التكليف ح الا عند الشافعي والبدل مقدمة للوجوب لا للوجود
فان هذا عن المقصود ولا عما يلزم فعل الواجب من الشروط العقلية والعادية بان يراد بالمقدور
ما يتاتى الواجب بدونه عقلا او عادة لكن جعله الشارع شرطا له كالطهارة كما ذهب اليه الحاجبي لان
تفسير المقدور بذلك خلاف الظاهر ولان الشرط العقلي والعادي مما حكم العلم بوجوبه بل هو محال على ظاهره

وبعد

وجعل حالا مؤكدة عن الضمير المجرور ان كان منصوبا وخبرا للموصول ان كان مرفوعا فنا مر واجب بنفس ايجاب
ذلك الواجب سواء كان سببا وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كالاطعام للاشباع
وادعى السيد والعلامة الشيرازي والتفتازاني الاجماع على وجوبه ولم اظفر بخلاف غير ما نقله القاضي
في المنهاج والحاجبي في المنتهى وظاهر المختصر يشعر بانه قايل بعدم وجوبه او شرطا وهو ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وهو اما عقلي كالمشي للحج او عادي كادخال جزء من الراس في الوجه او
شرعي كالوضوء للصلوة واعلم ان لهذه المسئلة فروع كثيرة جدا منها وجوب الاجتناب عن الوطي
اذا اشتبهت الزوجة بالاجنبية ومنها وجوب التحرز عن العقد اذا اشتبهت اخت الزوجة بغيرها
ومنها وجوب الامساك عن الاكل اذا اشتبه الحلال بالحرام الى غير ذلك وقيل القايل جماعة منهم
الحاجبي ان كان شرطا شرعيا وهو ما يمكن حصول الواجب بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله
شرطا والا اي وان لم يكن شرطا شرعيا وذلك بان يكون شرعيا عقلا او عاديا فقط او سببا ايضا
فلا يكون واجبا واحتج على وجوب الشرط بانه لو لم يجب لم يكن شرطا واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه لو لم يجب لم يكن مامورا به فاذا اتى بالواجب بدونه يصدق انه اتى بجميع
ما امر به فيجب الحكم بصحته بدونه وانه ينفي حقيقة الشرطية وفيه بحث من وجهين اما الاول
فلانا لا نم ان الاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لجواز توقفه على شرط غير مامور به واما الثاني فلانه
ان اريد بقوله لو لم يجب لم يكن مامورا به انه لو لم يجب بالامر الذي وجب المشروط به كان اللازم
انه لو لم يكن مامورا به بهذا الامر ولا يلزم منه ان لا يكون مامورا به اصلا فلا يصح التفريع بقوله
فاذا اتى وان اريد به انه لو لم يجب مطلقا كان اللازم من الدليل وجوبه مطلقا لا ان وجوبه بهذا
الامر وذلك ليس بمحل النزاع فان قيل نحن نسوق الكلام الى حيث لا يكون هنا الا امر بالمشروط
دون شرط فاذن لو لم يجب الشرط بهذا الامر لزم ان لا يكون شرطا بعين ما ذكر هذا خلف قلنا هذا

فرض محال لان كون هذا الشيء شرطا اذ الشرط انما يحصل بخطاب الوضع وهو يوجب الامر بذلك الشيء

كالامر فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به امر آخر ليس بمتحقق فليتامل لنا ذم السيد العبد المامور

به لكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر على عدم الكتابة بفقده اي القلم على عدم تحصيله متعلق

بالذم وهذا امر بديهي وانكاره اي انكار الذم عليه وقصره على عدم الكتابة مكابرة فلا يسمع واستدل

جماعة من المحققين منهم العلامة بانه لو لم يجب لزم احد الامرين وهو اما التكليف بما لا يطاق واما

خروج الواجب عن كونه واجبا واللازم بكلا قسميه باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الشرطية

انه لو لم يجب لجاز تركه وحينئذ اما ان يبقى مكلفا بالفعل اولا فان كان الاول لزم الاول فان

وقوع المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني لزم الثاني ولما لم يكن هذا مما ارتضاه المص

اشار الى ما فيه بقوله واستدل العلامة خصه بالذكر لانه اعلم فالغفلة منه اعجب بلزوم التكليف

بالمحال اعني التكليف بالفعل على عدم ما يتوقف هو عليه لولاه اي لولا وجوب ما يتوقف عليه الواجب

محل بحث لان المحال هو التكليف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معا لا مع عدم التكليف بها هذا

البحث مما اورده جماعة من المحققين ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود العلامة هو ان وقوع الفعل حال

عدم مقدمته محال بالضرورة فلو وقع التكليف به في تلك الحال لزم التكليف بالمحال ح لا يرد عليه

هذا البحث لانه انكار لاصل ما ادعاه في الحقيقة لانه من مقدمات الدليل وبما ذكرنا يظهر جواب

عما يقال من ان نختار ان الفعل قد وقع التكليف به في تلك الحال لا بان يوقعه فيها بل في ثاني الحال اعني

حال وجود ما يتوقف عليه الفعل على انه لا يخفى انه لانا ننقل الكلام اليه وهكذا الى ان يصل بمرتبة

لا يجوز تاخير الفعل عنها فحينئذ لا يمكن له ان يقول مثل ما قال في المرتبة الاولى فان قلت هذا

جار على تقدير الوجوب ايضا ضرورة امكان وجود المقدمة وعدمها مع وجوبها ايضا عقلا فعلى تقدير تركها

يلزم ما ذكرت بعينه فظهر ان عدم الوجوب لا مدخل له في المحالية قلنا وقوع الفعل مع وقوع المقدمة غير

محال المحال

محال بل المحال وقوع الفعل مع عدم وقوع مقدمته فعلى تقدير وجوبها بتعلق الامر بكلا الوقوعين
وهو ليس بمحال بالضرورة ولما راى جماعة من المتاخرين ان الحكم بوجوب مقدمة الواجب مطلقا غير
سديد فان مقدمة الواجب المقيد كالاستطاعة للحج وملكية النصاب للزكوة ليست بواجبة اتفاقا قيدوا
الواجب بالمطلق ليخرج مقدمة المقيد عن هذا الحكم والمص ره لما راى ان ذلك التقييد خطاء منهم
نشاء من عدم تصور الواجب اشار الى هذه بقوله وتقييدهم الواجب بالمطلق لاخراج الاستطاعة التى
هى مقدمة لوجوب الحج وتحصيل النصاب الذى هو مقدمة لوجوب الزكوة مستغنى عنه اذ الكلام بعد
الوجوب على ما هو حقيقة فى الفاعل لا قبله لان اطلاق الواجب على ما لم يتصف بالوجوب بعد مجاز
اتفاقا والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيخرج الواجب المقيد بالقياس الى المقدمات التى لها
مدخل فى الوجوب واما بالقياس الى المقدمات التى لها مدخل فى الوجود فهو داخل لانه بهذا الاعتبار
مطلق كما ذكره آنفا احتج النفاة بثلثة اوجه الاول ان ايجاب الشئ لو استلزم ايجاب ما يتوقف عليه
ذلك الشئ لزم علم الموجب به لان علم المكلف بما كلف به شرط فى التكليف واللازم باطل لانا قد نامر بشئ
مع الذهول عما يلزمه والمص اشار اولا الى منع الملازمة بقوله وعلمنا تفصيلا بما يلزم افعالنا
غير لازم فى تعلق امرنا بذلك اللازم فانه قد يستنبط من امرنا بشئ امرنا بآخر وان لم نقصده كما فى
دليل الاشارة واشار ثانيا الى منع بطلان اللازم بقوله مع انه اى العلم باللازم او بتعلق الطلب
به ايضا فيما نحن فيه من ان ايجاب الشارع للشئ يستلزم ايجابه لما يتوقف عليه ذلك الشئ حاصل اذ لا
يعزب عنه علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فما ذكره فى بطلان اللازم غير مفيد الثانى ان هذا اللازم
لو تعلق به طلب فكل ما لم يتعلق به طلب لم يكن واجبا ضرورة ان الطلب معتبر فى مفهومه الجواب ان الصغرى ممنوعة
لان ذلك اللازم وان لم يتعلق به طلب صريحا ولكن الطلب غير منحصر فى الصريح فيجوز ان يتعلق به طلب
مستنبطا منها من تعلقه بلزومه والقول بامتناع ذلك ليس الا محل النزاع فاين دليله الثالث ان وجوب الشئ

لو استلزم وجوب كل منهما لامتنع التصريح بعدم وجوبه عند وجوب ذلك الشيء والا لزم التناقض واللازم
باطل لانا نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي غسل غيره الرابع انه لو استلزم لعصى بتركه بالضرورة
واللازم باطل لانا نقطع غسل جزء من الراس اذا لم يحصل غسل الوجه بدونه انما يعصى بترك غسل
الوجه لا بترك غسل جزء من الراس والجواب عنهما ما اشار اليه بقوله وصحة التصريح بعدم وجوب
اي اللازم حال وجوب كل لاستثناء المفيد خروجه عن الحكم السابق وعدم العصيان بتركه اي
اللازم اول البحث لان كل من قال بالوجوب قال بعدم صحة التصريح بعدمه وبعدم العصيان بتركه فهما
في قوة المتنازع فيه الخامس لو استلزم لصح قول الكعبي في نفي المباح واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان المباح مما لا يتم الواجب الا به وكلما كان كذلك فهو واجب فالمباح واجب اما
الثاني فلما زعمتم واما الاول فلان ترك الحرام واجب هو يتوقف على المباح كترك شرب الخمر
فانه لا يحصل الا بضد من اضداده من الامور المباحة والجواب ما اشار اليه بقوله وشبهة الكعبي مدفوعة
بما ياتي بعد هذا فلا نص في الوجوب السادس لو وجب لما صح فعله بغير نية على حدة واللازم باطل
اجماعا بيان الملازمة ان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات والجواب بمنع الملازمة لانه ان تم الدليل على وجوب النية في العبادات فانما يحمل على وجوبها
في العبادات الاصلية المقصودة بالذات دون غيرها مما هو من لوازمها وتوابعها وذلك لانه
يكفي نية الواجب عن نية لازمه كما يكفي الامر به عن الامر بلازمه الا ترى ان النية واجبة ولا يجب نيتها
والا لزم التسلسل وقد يقال وجوب النية انما هو لتميز العبادة عن غيرها والنية لا يحتاج الى
ذلك التميز لان قصد كل عبادة متميز في نفسه عن غيره فهي مستثناة من الحكم بوجوب النية في العبادات
وايضا الدليل الدال على وجوب النية في العبادات ظني فيخص عن عمومها للدليل القطعي الذي هو
لزوم التسلسل والجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما المباح قد مر الاشارة الى

في بحث الحكم موجود اجماعا ان اراد به ما هو مباح بالذات موجود فدعوى الاجماع مسلمة لكن مذهب الكعبي
هو ان ما هو مباح بالنظر الى الذات واجب بالغير كما نقل عنه جماعة من المحققين ولذلك صرح بعضهم
بان المناقشة في المسئلة لفظية فلا يكون مذهبه منافيا للاجماع وان اراد به غير الاباحة من
الوجوب اصلا فتلك الدعوى ممنوعة كيف والخصم لا يسلم ذلك اللهم الا ان يدعي الاجماع السابق
على وجوده واستدلال الكعبي على وجوده بالتبع لا بالذات لان دليله لا يدل عليه بان ترك الحرام و
هو واجب لا يتم الا به كترك الشتم فانه لا يحصل الا باطباق الفم مثلا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
كما مر وهو اي المباح هو اي ترك الحرام بعينه لا امر يغايره فان السكوت ترك للقتل والقذف و
ترك الحرام واجب فالمباح واجب وفيه ان الصغرى ممنوعة والا لزم ان يكون الاكل والسكوت واحد
وكذا يلزم ان يكون ترك القتل والقذف واحدا ولذلك قيل معنى هو هو انه يحصل به ترك الحرام
لا انه نفس الترك لان هذا التوجيه لا يصلح في هذه العبارة كما لا يخفى مع مصادمته اي معارضته
وممانعته للاجماع فلا يسمع وفيه ان الاجماع انما هو على كونه مباحا لذاته وهذا لا يمنع كونه واجبا
لغيره مدخول قيل لان المباح غير متعين لكونه مقدمة لترك الحرام لامكان تركه بغير المباح من الاضداد
ولما كان هذا الوجه غير مفيد اشار الى نفيه لا لعدم التعيين اي تعيين المباح لكونه مقدمة لما مر
لثبوت مطلبه اي مطلب الكعبي وهو وجوب المباح بالتخيير بينه وبين غيره فيكون المباح واجبا مخيرا فثبت
اصل الوجوب وهو المط والقول بان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة كما مر والاضداد
للترك غير محصورة فلا يكون المباح واجبا مخيرا ايض يندفع بان تعيين الشخصي غير معتبر اجماعا والنوعي
حاصل لانها اما واجب او مندوب او مكروه او مباح فان قيل لا تعين هنا نوعا لان المراد به تعيين حقائق
الانواع وتميز كل واحد منها عن الاخر بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة كالوجوب و
الندب الى غير ذلك اجيب بان الشارع عين كل فعل فعل يتعلق به الوجوب مثلا والفقهاء دونوه في كتبهم

والتعبير عن تلك الافعال بالعرض العام انما هو لاغنائه عن التفصيل المتعذر لا للجهل بها فان قيل الواجب

ح مفهوم كلي والمباح كل واحد من المتعينات فما هو مباح غير واجب وما هو واجب غير مباح فلم

يثبت مطلبه اجيب بان اطلاق الواجب عليها اما لانه متضمن للواجب او لان تحصيله تحصيل الواجب

لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وقيل لانه لو لم تم ذلك الاستدلال لجرى في الحرام ايضا فيلزمه

القول بوجوب شرب الخمر لترك القذف ولما لم يكن هنا واردا اشار الى نفيه بقوله ولا اللزوم وجوب

المحرم لالتزامه اي الكعبي وجوبه وحرمته باعتبارين الذات وباعتبار الغير فترجيح الترك مع المنع

من الفعل نظرا الى ذاته والعكس نظرا الى استلزامه فلا منافاة فان قيل قد علم من هذا التقرير ان الكعبي

قايل بوجوب الاحكام الاربعة كلها اذا ترك بها الحرام فما وجه التخصيص بالمباح اجيب بانه اما ان يكون

مذهبه التعميم وذكر المباح على طريق التمثيل او التخصيص فالزم في الباقي الزمه والالتزام غير المذهب وقيل لان

مقدمة انما تجب اذا كانت شرعية واما اذا كانت عادية او عقلية كالمباح فلا وهذا هو الواجب الحق

الذي لا مخلص منه الا به عند الحاجبي ولما كان التخصيص بالشرعية غير معقول عند المص اشار الى نفيه

بقوله ولا المنع وجوب غير المقدمة الشرعية لثبوته اي وجوب غير الشرعية ايضا كما مر ولما ظهر بطلان هذه

الوجوه اشار الى ما يصلح ان يكون وجها بقوله بل العدم كون المباح مقدمة لترك الحرام لان مقدمة

الشيء ما يكون وسيلة اليه كقطع المسافة للحج والمباح ليس كذلك بالنسبة الى ترك الحرام ولا فردا

منه اذ هو اي ترك الحرام الكف عنه لان المقدمة والمباح كاخواته الثلاثة وهي الواجب والمندوب

والمكروه ومقارنات او لوازم له كالتزيين الوضوء لا غير فقد اشتبه عليه حال المقارن بحال المقدمة

فجعله مقدمة فحصل المخلص من الكعبي وبطل كلام الحاجبي حيث قال ولا مخلص منه الا بان ما لا يتم الا

به الا من عقلي او عادي فليس بواجب ويمكن دفع هذا بان الحرام امر ممكن فكل واحد من فعله وتركه مستند

الى علة ولا شك في ان علة فعله مركبة من مجموع الشرايط التي هي التصور والشوق والارادة الى غير ذلك

ومن

ومن رفع الموانع التي هي فعله اضداده من المباح وعزم وعلة تركه هي عدم علة فعله لما تقرر ان
علة العدم العلة التامة للوجود وهذا العدم يحصل تارة بفعل واحد من تلك الاضداد واخرى
بعدم تلك الشرائط فهو قد يشترك بينهما ففي صورة عدم تلك الشرائط لا حاجة في ترك الحرام الى فعل
واحد من تلك الاضداد وان فعل فهو من لوازمه ومقارناته فليس بفعله من حيث ان ذلك الترك و
توقف عليه او هو باق على حاله لولا ذلك الفعل واما عند حصول تلك الشرائط فلا بد من فعل واحد من
تلك الاضداد تحصيلا لعلة الترك ففعل المباح مثلا مقدمة لترك الحرام ح والظاهر ان مراد الكعبي
بقوله المباح مقدمة لترك الحرام هو هذه الصورة لظهور ان المباح ليس مما يتوقف عليه الترك في
الصورة الاولى فليتامل المنهج الثاني من المناهج الخمسة في الادلة الشرعية وهي عندنا اربعة لان
الدليل اما وحي اولا والوحي اما نوع لفظ معجز اولا وغير الوحي اما كاشف عن تحققه اولا الاول
الكتاب والثاني السنة والثالث الاجماع والرابع دليل العقل وعندهم خمسة لان الدليل اما نص او مستند
اليه والنص اما معجز وهو القرآن اولا وهو السنة والمستند اما مما لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع
اولا فهو اما حمل فرع على اصل وهو القياس اولا وهو الاستدلال اما القياس فليس من مذهبنا
كما مر وسنبطله ههنا مطالب بعد المطلب الاول في الكتاب قدمه اما لكونه اشرف من اخواته او لكونه
اصلا لما قيل القايل هو الحاجبي القرآن وفيه ايماء الى ترادفهما والقرآن في اللغة مصدر بمعنى
الجمع والتلاوة وفي العرف كلام نقل اليه اما بعد جعله بمعنى المفعول او قبله والسببية الاولى بعارضها
تجوز المجاز في الثاني منزل من التنزيل او الانزال وهو تحريك من علو الى سفل والموصوف به في الحقيقة هو
المتحيز بالذات فاسناده الى الكلام الذي هو من الاعراض التي اجزاؤها سيالة غير مجتمعة مجاز
معتبر عند اهل اللغة والسنة خرج بهذا القيد لان المنزل مضمونها لا لفظها للاعجاز قيل هو اظهار
مدعي النبوة الامر الخارق للعادة مع عجز غيره عن الاتيان بمثله وفيه ان الاعجاز ليس نفس الاظهار و لان

بسلم فهو اظهار سبحانه ثم لا بد فيه من قيد مع التحدي بسورة من مثله او بسورة سيجي حدها وقيل اراد بها مقدارا مخصوصا
يساوي في الكم مقدار الكوثر وفيه نظر ومنه للتبعيض والضمير للكلام والظرف مخصصة للسورة وهذا اخصر
آخر سنشير اليه وقيل فيه اشكال لان كون القرآن للاعجاز ليس لازما بينا للزمه الا وبذلك لا يعرف
مفهومه ولزومه الا واحد من العلماء بعد واحد فلا يصح تعريفه به والجواب عن هذا بعض قريب والتعليل
لاخراج بقية الكتب المنزلة سواء قلنا باعجازها او لم نقل لانها على الثاني تخرج بقيد الاعجاز وعلى
الاول بقيد السورة كما صرح به بعض المحققين والحديث القدسي فانه ليس معجزا وقيل القايل جماعة منهم
الغزالي ما اي كلام وهو جنس يشمل المنقول مطلقا سواء كان متواترا او لا كثلاثة ايام متتابعات
في قراءة ابن مسعود وغير المنقول كالمنسوخ تلاوته فاخرج الثالث بقوله نقل بين دفتي المصحف اي
جلديه والثاني بقوله تواترا وهو اما صفة لمصدر محذوف او حال عن المستكن في نقل او تمييز عن النسبة
قال الآمدي وفيه نظر لانه يلزم بتقدير عدم نقله نقلا متواترا او بتقدير عدم نقله اصلا ان لا يكون
قرآنا لكنه قرآن سواء نقل الينا نقلا متواترا او لم ينقل غايته جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم
نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم تواتره وعلمنا بوجوده غير ماخوذ في حقيقته والا لم
يتحقق بدونه وجود القرآن بدون النقل ينفي صحة التعريف به والجواب عن هذا ايضا يظهر عن قريب وهما
اي هذان التعريفان دوريان اما الاول فلاخذ السورة فيه والقرآن ماخوذ في تعريفها كما سيأتي
واما الثاني فلاخذ المصحف فيه والمصحف ما كتب فيه القرآن فالعلم به يتوقف على تصور القرآن فلو عكس
لزم الدور والجواب عن الاول ان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان او غيره
بدليل سور الانجيل ولهذا احتيج الى وصف السورة بقوله منه لتميز عن سور غير القرآن وعن الثاني بان المصحف
كلام الله المنزل للاعجاز وعنهما وعن الثاني ايضا بان كل واحد من التعريفين لفظي يقصد به تفسير مدلول
اللفظ وتعيينه من بين التصورات بلفظ اشهر لا حقيقي يقصد به احداث تصور الماهية وتصور

حقيقتها

حقيقتها فلا دور مع خروج البعض اى بعض القرآن كالسورة وبعضها عن ظاهر الاول لغير من ان
السورة وما دونها ليس لها سورة اما اذا صرفناه عن ظاهره واردنا بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة
وعلو الطبقة على حذف مضاف الى الضمير كان الحد صادقا على كل القرآن وكل بعض منه فلا يرد عليه
ذلك لكن يراد انه يصدق على مثل قتل وافعل ولا يسمى القرآن الجواب ان الحد لا يصدق عليه الا اذا
كان له علو طبقة في البلاغة وانما يكون له ذلك اذا وقع جزءا من القرآن مضموما مع السوابق واللواحق
وهو ح قرآن يحرم على المحدث مسه وبحث بقوله من هذه الحيثية ان حلف ان لا يقرأ القرآن وهو
اى خروج البعض لا يلائم الغرض الاصولي لانه انما يبحث عن ابعاض القرآن من حيث دلالتها على الاحكام
لا عن المجموع من حيث هو فان قيل هذا التحديد لمجموع القرآن من حيث هو فلا يقدح فيه خروج البعض
قلنا فينتقض طرده بالبعض المشتمل على سور متعددة كالنصف مثلا فان قيل الحد لا يصدق عليه
لان سورة نكرة قرنتها الوحدة والمنكر اذا قرنته الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما
في تمرة خير من جرادة والظرف اعني منه حال منها والضمير للكلام فصار المعنى انه الكلام المنزل للاعجاز
بكل سورة حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس الا المجموع قلنا هذا تكلف
لا يجوز ارتكابه في التعريفات ودخول تراجم السورة وهي ما يكتب في اوائلها من عدد اياتها واسمها و نسبتها
الى احد الحرمين الشريفين في الثاني يمكن ان يجاب عنه بان المراد هو النقل عن النبي عليه السلام ولا نم
ان هذه التراجم منقولة عنه لجواز ان يكون مستحدثة وقيل ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه
وهو اى هذا التعريف كالتعريف الاول في الاعتراض الثاني وهو خروج البعض عن ظاهره لصحة الصلوة
بدون تلاوة بعض اذا تلى بعضا آخر والتوجيه هنا كالتوجيه ثمة ولو جعل حدا للمجموع ينتقض على
طرده بالفاتحة مع دخول التشهد ونحوه كالاذكار فان اخرجا اى التشهد ونحوه بقيد التلاوة
ان يكون المراد بها قراءة القرآن وهما ليسا من القرآن فكالاول ليس اى فهذا التعريف كالتعريفين الاولين

في الاعتراض الاول وهو لزوم الدور ويمكن دفعه بما مر ولما ذكر المص ماذكره القوم من الحدود ولم يستحسنها لما
آورد عليها اشار الى ما هو اولى منها بقوله ولو قيل بعض منه معجز او كلام يحرم مس خطه محدثا لكان
اولى لسلامته عن الايرادات المذكورة وانت خبير بان الاول منهما اولى من الثاني لما فيه من لزوم صدقه
على نحو الله رحمن ولما فرغ عن حد القرآن وهو مفصل بالسور اراد ان يشير الى حد السورة ايضا ولها عند
القوم حدود اشار اليها او الى ما عليها بقوله والسورة طايفة من القرآن مصدرة فيه اي في القرآن فلا
يدخل فيه البعض منها المصدر في غيره بالبسملة تعظيما بالبسملة او براءة ونقض طرده بصدور السور
لصدق الحد على آية واحدة فصاعدا بعد البسملة او براءة فيلزم ان يتحقق في سورة واحدة افراد من
السورة فزيد لتصحيح الحد متصل اخرها فيه اي في القرآن فيدخل فيه المتفردة بالكنايتين باحديهما من
البسملة او براءة منقض في القاء اشعار بان هذا النقض انما نشاء من ملك الزيادة فعكسه بالسورة
الاخيرة فزيدا وغير متصل اخرها في شيء منه اي من القرآن بان يكون آخرها متصلا باحدى
قتيه ونطن حينئذ اي حين زيادة هذين القيدين استقامته وهو عنها بمعزل لانتقاض بعض سور
النمل وهو البعض الاول المتصل اخره بالبسملة الواقعة في الوسط والبعض الاخر المصدر بها فهو
بسورتين فصاعدا الصدقة على مجموعهما من حيث المجموع مع انه ليس بسورة وقيل طايفة منه اي
من القرآن ذات ترجمة اي مسماة باسم خاص كالفاتحة والبقرة ونقض طرده باية الكرسي ونحوها
كالاية المداينة واية المباهلة ورد هذا النقض بارادة الاسم ان يكون ذلك الترجمة علما لها
مطلقا ما دل على شيء وهي اي آية الكرسي اضافة مختصة فلا يصدق الحد عليها وتعسفه ظاهر لانه
كما دل تراجم السورة كالفاتحة وغيرها عليها كذلك دلت آية الكرسي على طايفة مخصوصة من القرآن فالحكم
بالتسمية في الاول دون الثاني تحكم ثم المص الى اصلاح الحد بقوله ولو اريد من الترجمة ما هو المكتوب
في العنوان اي في عنوان السور واوايلها الاستقام لكن لا بد من زيادة لفظة فيه في آخر الحد لئلا يخرج

طرده م

السورة

السورة المنفردة لكتابة الخالية من الترجمة فصل القرآن متواتر لتوفر الدواعي للمنكرين والمقرين
على نقله اما المنكرين فلارادة التحدي لابطال كونه معجزا واما للمقرين فلاعجاز الخصم وقهره ولانه
اصل لجميع الاحكام علميا كان او عمليا وكلما كان كذلك فالعادة تقضي بالتواتر في تفاصيله من اجزائه
والفاظه وحركاته وسكناته الى غير ذلك ومع ما نقل الينا بطريق الاحاد كالقرآن الشاذة وبعض
ما نقله ابن مسعود في مصحفه ليس بقرآن فليس بحجة كما سيجيء ولما اختلفوا في البسملة فذهب طايفة الى انها
آية في اوايل كل سورة وذهب طايفة منهم الحاجبي الى انها ليست باية اصلا وقال اواخر الحنفية انها آية واحدة
من القرآن انزلت للفصل بها بين السور والتبرك وليست باية ولا بعض آية في شيء من السور واليه
ميل العصري ونقل عن الشافعي قولان احدهما انها اية مستقلة في الفاتحة والخلاف انما في غيرها وثانيهما
وهو المشهور انها اية من غير الفاتحة وفيها قولان احدهما انها اية مستقلة وثانيهما انها بعض آية
اشار المص الى ما هو الحق عنده بقوله والبسملات في محالها في اوايل السور اذ لا خلاف في كون البسملة بعض
آية في وسط سورة النمل اجزاء منه بان يكون مستقلة وللمسئلة فروع منها ان المكلف يحرم عليها
مسها محدثا ومنها انه لو حلف ان لا يقرأ القرآن يحصل الحنث بقراتها ومنها انه لو نذر ان يعطي درهما
من قرأ اليوم آية جاز له اعطاء من قراها وبالجملة ما يترتب على اجزاء القرآن من الاحكام يترتب عليها
لاجماعنا معاشر الامامية وفيها فيه ان هذا ليس بحجة على الخصم وتظافر النصوص عن ائمتنا
عليهم السلم فقد تواتر عندنا ذلك منها ما روي عن الصادق عليه السلم انه قال ما لهم قاتلهم الله
عمدوا الى اعظم آية في كتاب الله فزعموا انها بدعة اذا ظهروها وهي بسم الله الرحمن الرحيم
ومنها ما روي عنه عليه السلم انه سئل عن قوله تعالى سبعا من المثاني فقال عليه السلم هي سورة الحمد وهي
سبع آيات منها بسم الله الرحمن الرحيم وللروايتين عن ابن عباس اولهما انه قال الحسن ترك
بعض الناس قراءة البسملة في اول سورة سرق الناس من الناس آية وفيه ان هذه الرواية انما تدل على انها

من القرآن واما انها آية مستقلة او بعض آية في سورة واحدة او في السور كلها فلا واخرنها انه قال
من تركها فقد ترك مائة واربع عشر آية من كتاب الله قيل القرآن مع البراءة مائة واربع عشر سورة
وليست فيها بسملة فاوجه قوله فقد ترك مائة واربع عشر آية اجيب بوجوه الاول انه اعتقد انها
آية من البراءة ايضا الثاني انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين مصدرة بالبسملة مرة بمكة ومرة بالمدينة
الثالث انه اراد الترك مطلقا حتى في وسط سورة النمل لان ترك الجزء يستلزم ترك الكل الرابع
انه اراد بالترك عدم الاتيان ولو في محل لا ثبوت لها فيه كسورة براءة ولاتفاق اي كل الامة او كل الكلام
السلف على اثباتها اي البسملة في اوايل السور بلون خط اي خط القرآن كويل يومئذ للمكذبين
وفباي الاء ربكما تكذبان وفيه ايماء الى ان تكرارها لا يوجب عدم كونها من القرآن كما في الايتين
مع مبالغة السلف اي الصحابة في تجريده اي تجريد القرآن عما سواه حتى ميزوا الشرة اعشارهم
بصيانة القرآن من الزيادة والنقصان بلون التراجم من لون خطه وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من
القرآن والا لكان ينبغي ان لا يكتب بعض او ينكر على كاتبها ولو نازعه الحاجبي انها لم يتواتر كونها قرآنا
في اوايل السور وما لم يتواتر كونه من القرآن لا يكون قرآنا لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثله الجواب
لا نسلم عدم تواتر كونها من القرآن بل هو عندنا متواتر وعدم التواتر عندكم لا يوجب عدمه مطلقا لجواز ان
يكون الشيء متواترا عند قوم دون آخرين ولو سلم فلا نسلم ان العادة تقتضي تواتر كونها قرآنا في كل محل انما
تقتضي تواترها في كل محل والتسمية متواترة في اوايل السورة المفتتحة بها فلا يلزم مما ذكرتم عدم كونها
قرآنا والقراات السبع وهي قراءة نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي متواترة
ان كانت جوهرية تختلف خطوط القرآن ومعناه بها قيل لا بد من تواترها من استقامة وجهها
في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها وفيه نظر لان التواتر ما يفيد العلم فاذا
حصل ثبت انه قرآن والعربية ينبغي ان يكون مستقيمة بالقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل للمو فقد

الخط

الخط وعدمها عند ثبوت التواتر وذلك لانها ح قرآن فلابد من ان يكون متواترة والا لزم ان يكون
بعض القرآن غير متواتر وهو باطل لما مر فان قيل هذا مشكل لان الذين يستند اليهم القرآن سبعة والتواتر
لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا فيه اجيب عنه اولا بانا لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة نفر لانه
لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه حصول اليقين وثانيا بان التواتر ما حصل بهؤلاء السبعة
لان القاريين لكل واحد من القراة السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم انما اسندوا كل واحدة منها
الى واحد منهم اما لتجرده لهذه القراة او لكثرة مباشرته بها ثم اسندوا الروايتين عن كل واحد منهم الى
اثنين لتجردهما لروايتها وعدم تجرد غيرهما ولما الادائية وهي التي لا يختلف الخطوط والمعنى بها بل
يختلف الهيئة فقط كالمد وهو تطويل صوت حرف العلة الى مقدار معين وحروف العلة تسمى حروف
المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها والمراد به ما يقابل القصر كما في قوله
تعالى شأنه والذين يؤمنون بما انزل اليك فان اهل الحجاز لا يمدونه لانتفاء ما هو شرط عندهم وهو
ان يكون حرف المد وسببه في كلمة واحدة وههنا الهمزة في كلمة اخرى واهل الكوفة وابن عامر وورش عن
نافع يمدونه والمراد به مقداره كما صرح به بعض المحققين وكالامالة وهي ان تنحى بالفتحة نحو الكسرة
ثم ان كان هناك الف فيميل الى الياء نحو قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا حيث قرأ ابن عامر
وحمزة فزادهم الله بامالة الزاء فلا يجب تواترها فان قيل لا شك ان المراد بالقرآن ههنا هو
اللفظ والهيئة وان لم تكن جزءا لجوهره لكنها عارضة لازمة له فلا يمكن نقله بدون نقلها فالقول
بوجوب تواتر الاولينا في القول بعدم وجوب تواتر الثاني اجيب بان الهيئة المخصوصة ليست بلازمة
بل اللازم هو القدر المشترك بينها وبين غيرها والمطلوب ان الهيئة المخصوصة لا يجب تواترها
وان وجب تواتر القدر المشترك فلا منافاة وفيه نظر لان كما لا مدخل لبعض الماهيات في التحدي
والاعجاز فلذا لم يجب نقله متواترا كذلك لا مدخل لبعض الجواهر والمواد فيه فلم يلزم ان كل ما هو

من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا و لا عمل بالشواذ اى لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة و لا الاحتجاج
بها و هى ما نقل احادا سواء كان مستفيضا او لا كزيادة لفظة متتابعات فى مصحف عبد الله بن مسعود
لانه ليس بقرآن لعدم تواتره و لا خبر يصح العمل به لانه لم ينقل من حيث الخبرية بان يكون منسوبا الى
المعصوم صريحا و ما هذا شانه فلا حجة فيه اصلا و قيل القائل ابو حنيفة هى اى الشواذ كاخبار
احاد اذ لا وجه لنقل العدل اياها فى القرآن الا السماع من المعصوم اما بوجه القرآن او بوجه البيان
فهى بمنزلة الاحاد فمن عمل بها فعليه العمل بالشواذ ايضا الجواب مع ذلك يجوز ان يكون مذهبا له و
القول بان العدل لا يلحق مذهبه بالكتاب معارض بان العدل لا يلحق الخبر بالكتاب ايضا على ان اعتقاد
العدل بانه قرآن اما من جهة الخطاء فى الاجتهاد او من جهة السهو و النسيان لا ينافى عدالته
و لا يجب للمجتهد اى لا يجب عليه البحث عن غير احكامى الايات اذ يجب عليه معرفة مدارك الاحكام دون
غيرها مما دل على البعث و النشور و القصص الى غير ذلك و هى خمسمائة تقريبا و لا يجب حفظها بل العلم
بمواقعها حتى يطلب منها الاية المحتاج اليها عند الحاجة و قد بسطنا الكلام فيها فى مشرق الشمسين
فمن اراد تفصيلها فليرجع المطلب الثانى فى السنة قدمه على الاجماع لانها اصل له و لانها اشرف منه
و هى قول النبى صلى الله عليه و آله او فعله قيل الاولى و فعله و فيه ان هذا يشعر بان السنة
مجموعهما كما فى قولنا البيت سقف و جدار و لعله تصور انه او للتشكيك و هو لا ينافى التحديد و ليس
كذلك بل هو للتقسيم كما مر مثله فى باب الحكم او تقريره و هو ترك انكار ما صدر بحضرته و هو فعل خاص فلذا
لم يذكره صاحب المنهاج بعد ذكر الفعل و اكتفى بعض الاصوليين بهذا القدر و لم اعترض عليه بان الحد
يصدق على القرآن و على الافعال و الاقوال و التقريرات العادية كالقيام و القعود و الاكل و
النوم و الحركة و السكون و هى ليست من افراد المحدود و اضاف بعضهم اليه قوله غير قرآن و لا عادى فاستقام
و الجواب عنه بان القرآن قوله تعالى و النبى قد حكاه لا يخفى ما فيه من انتقاض عكسه بالكلام القدسى

المطلب الثانى فى السنة

و بما حكاه

وبما حكاه عن الانبياء عليهم السلم على انهم لا يعمم مادة الايراد قطعا كما لا يعم اضافة غير قرآن فقط اليه
كما فعله الحاجبي وما يحكي احدها اي احد هذه الثلثة حديث نبوي فالنسبة بينه وبين السنة تباين
كلي ولما راى بعضهم ان هذا الحد لا يصدق الا على بعض انواع الحديث وحده على وجه يصدق على جميعها بزعمه
اشار المص اليه والى ما عليه بقوله وقد يحد مطلقه اي مطلق الحديث الوارد عن المعصوم نبيا كان او غيره
بكلام يحكي قول المعصوم لا بد من تقييد بان لا يكون قرانا ولا عاديا وكذا لا بد من تقييد قوله
او فعله او تقريره بالاخير وينتقض طرده اي طرد هذا الحد بل طرد الحد الاول ايضا ببعض عبارات الفقهاء
في كتب الفروع كنقل الحديث بالمعنى عند من جوزه بالشرايط المذكورة آنفا اذ يصدق عليها ذلك
الحد مع انها لا تسمى بحديث وهذا النقض لا يدفع الا باخذ الحيثية في الحد وبعده لا يصدق على ما ذكر
من بعض عبارات الفقهاء لانه ليس يحكي عن قول المعصوم من حيث انه قول المعصوم بل من حيث انه متضمن لمعناه
وحكاية عن ما ادى اليه اجتهادهم وعكسه بالمسموع من المعصوم غير محكي عن مثله من معصوم آخر والتزام خروجه
اي خروج ذلك المسموع عن الحد يقتضي عدم سماع احد منا اي من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه عن مثله
لظهور ان الحديث ح ليس الا ما وقع بطريق الحكاية ولا يخفى تعسفه واذا كان الحدان المذكوران
غير مستقيمين فالاولى ان نقول هو قول المعصوم نبيا كان او وصيا او حكاية قوله او فعله
او تقريره يرد عليه ما يرد على المذكور الا نقض العكس فيجاب بما مر ولا يخفى ان النسبة بين السنة والحديث
ح عموم من وجه لتصادقهما في قول النبي صلى الله عليه وآله وصدق الاولى دون الثاني على فعله او تقريره
والثاني دون الاول على قول معصوم غير نبي وعلى ما يحكي هذه الاربعة المذكورة ولا ما ينتهي الى المعصوم
وان انتهى الى صحابي او تابعي ليس حديثا عندنا بخلاف غيرنا فهو حديث وتحقيق الحق في المطولات فصل
في بيان ماهية الخبر وبعض اقسامه وقد اختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري
اذ كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهذا خبر مقيد والعلم بالمقيد اذا كان ضروريا كان العلم بالمطلق

بالاولى بان يكون ضروريا الجواب ان العلم بحصول الشيء ضرورة لا يوجب تصوره فضلا عن ان يكون ضروريا
واما الايراد بان الاستدلال على انه مطلق الخبر ضروري ينافي كونه ضروريا لان الضروري لا يفتقر في العلم
به الى دليل فليس بشيء لان الضروري هو حصول العلم لا كيفية الحصول والاستدلال انما هو على كيفية الحصول
لا الحصول على نفس الحصول فالاستدلال ليس على ما هو ضروري بل على امر آخر فلا منافاة وذهب جماعة منهم المصنف
في التجريد ثم انهم قد اختلفوا فيه والكلام فيه وفيما عداه طويل لا يليق بهذا المختصر فلنقتصر بما اشار اليه المصنف
بقوله الخبر لغة النبأ واصطلاحا يطلق تارة على ما يرادف الحديث وليستخرج حده بهذا الاعتبار مما
سبق بادنى توجه واخرى على ما يقابل الانشاء وهو كلام لنسبته الذهنية خارج اصلا نحو قم فانه
دال على معناه القائم بالنفس ولا يدل على ان لهذا المعنى متعلقا واقعا في نفس الامر فلا خارج
له على المعنى المسمى يراد به اعلام ذلك الخارج والانشاء عند المرتضى رحمه يعود الى الخبر حيث قال
الكلام المفيد اما ان يكون خبرا وما معناه معنى الخبر ومنه الشامل يعلم دخولها تحت الكلام
ما ذكرناه لان الامر من حيث انه دل على ان الامر مريد للمامور به كان في معنى الخبر والنهي ايضا كان
لان الناهي كاره لما ينهى عنه فمعناه معنى الخبر ويرسم الخبر اي يطلق على ما يقابل الانشاء بكلام
لنسبته خارج نحو زيد قائم فانه كما كان بينهما نسبة واقعة في الذهن كذلك كان بينهما نسبة في
الخارج اما ثبوتية او سلبية والمقصود من هذا الكلام اعلام هذه النسبة الخارجية كما مر
في تعريف القضية وقد ذكرنا ههنا ما ينفع تذكره في هذا المقام وفي قواعد رد على شيخنا الشهيد
طاب ثراه حيث عرفه بهذا التعريف عند اطلاقه على ما يرادف الحديث فاورد عليه المص في مشرق الشمسين بانه
ينتقض طردا بنحو زيد انسان وعكسا بالاحاديث الانشائية كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني
اصلي اللهم الا ان يجعل قول الراوي قال النبي صلى الله عليه وآله جزء من الحديث ويضاف الى التعريف
قولنا يحكي وهو كما ترى واعلم ان الخبر ينقسم باعتبار بعض عوارضه الذاتية الى صادق وكاذب والمحقق

فقد اتفقوا

قد اتفقوا على انحصاره فيهما خلافا للجاحظ لكنهم اختلفوا في تفسيرهما فذهب الاكثر ما اشار اليه بقوله
وصدقه اى صدق الخبر وكذبه بمطابقته اى مطابقة حكمه فان الصدق والكذب راجعان الى الحكم
اولا وبالذات والى الخبر ثانيا وبالعرض للواقع في نفس الامر وهو الخارج الذى يكون للنسبة الخبرية
وعدمها اى عدم مطابقته له مثلا اذا كان الواقع بين زيد وقايم نسبة ثبوتية فقولك زيد ليس
بقايم كاذب وزيد قايم صادق واذا كان نسبة سلبية فقولك زيد قايم كاذب وزيد ليس بقايم
صادق فان قيل قوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم صادق فانه ليس بصادق ولا كاذب لانه ليس مطابقا
للواقع ولا غير مطابق اجيب بانه غير مطابق لاضافة الصدق اليهما مع انه ليس مضافا اليهما جميعا ولما
قال النظام ومن تبعه صدق الخبر بمطابقته لاعتقاد المخبر فقط وكذبه بعدم مطابقته له ولو كان ذلك
الاعتقاد خطاء غير مطابق الواقع فقول القايل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا
غير معتقد كذب اشار الى نفيه بقوله لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام لانه يستلزم امتناع الحكم
بالصدق والكذب من غير علم باعتقاد المخبر ولا يمتنع لان العقلاء يصفون كل خبر علموا ان الواقع ليس
على ما نبا ولم يعرفوا بانه كاذب وان لم يعلموا ان اعتقاده ماذا وانكار هذا مكابرة والمراد بالاعتقاد
الحكم الذهنى الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو
حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فان قيل المشكوك لا يتحقق فيه الاعتقاد لان الشك
هو تساوي الطرفين من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا فثبت الواسطة والنظام قايل
بعدمها اجيب بانه اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد لتحقق السلب بانتفاء الموضوع
فيكون كاذبا ولما انكر الجاحظ الانحصار واثبت الواسطة بان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل
واحد منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام
واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد منها كاذب وهو غير المطابق

مع اعتقاده انه غير مطابق والاربعة الباقية ليست بصادقة ولا كاذبة فعنده صدق الخبر وكذبه مطابقته
للاعتقاد والواقع وعدمها اشار الى نفيه ايضا بقوله ولا لهما وعدمها كالجاحظ وهذا مبني
على مذهبه في المعارف انها ضرورية واعتقاده ان من لا يعرف فهو معذور وكونه كاذبا يقتضي الذم
فلم يوصف به الا مع العلم وهذا باطل لان التمكن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذم واستحقاق
العقاب ومما يدل على فساد مذهبه ان المسلمين يصفون اليهود والنصارى بالكذب على الله
تعالى وان كان اكثرهم لا يعلم انه كاذب بل يعتقد انه صادق ولو كان الامر كما ادعاه لكان قول
احدنا لغيره انه كاذب ولا يعلم مناقضة ومما لا يمكن ان يكون حقا ومعلوم خلاف ذلك تمسك
النظام بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى اخبر نبيه عليه السلام بانهم كاذبون في قولهم انك
لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق مطابقة الخبر للواقع لما صح تكذيبهم فتكذيبهم ليس
باعتبار انه غير مطابق للواقع بل باعتبار انه غير مطابق لاعتقادهم والاجوبة عنه سبعة اشار اليها
بقوله وتكذيب المنافقين في قولهم انك لرسول الله ليس في الواقع لكونه صادقا في نفس الامر بل في زعمهم
الفاسد واعتقادهم الباطل فكانه قال والله يشهد انهم لكاذبون عند انفسهم لانهم كانوا يعتقدون
ان ذلك القول غير مطابق للواقع فكان كاذبا عندهم فليتامل المتامل في ان هذا اعتراف بكون الصدق
والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها او التكذيب ليس في قولهم انك لرسول الله بل في الشهادة
المستفادة من قولهم نشهد اما باعتبار انه خبر غير مطابق للواقع كما قيل واما باعتبار انه يعني نعتقد
مجاز لتسمية للسبب باسم المسبب واما باعتبار تضمنه خبرا كاذبا وهو ان شهادتنا هذه من صميم القلب
وخلوص الاعتقاد بحيث واطأت فيها قلوبنا السنتنا كما ينبئ عنه ان واللام واسمية الجملة مع تصديرها
بما يجري مجرى القسم وهو الشهادة فكذبهم الله تعالى لعلمه بعدم المواطاة وبانهم المنافقون الذين

يقولون

يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم او في تسميتها اي في تسمية هذه الاخبار الخالي عن المواطاة شهادة
لان المواطاة شرط في الشهادة قيل وفيه نظر لان مثل هذا يكون غلطا في اطلاق اللفظ لا كذبا
لانه يتعلق بالخبر وتسمية شيء بشيء ليس من باب الاخبار ولو سلم فاشتراط المواطاة في مطلق الشهادة
ممنوع اجيب بان تسمية الاخبار شهادة يتضمن قولهم هذا مسمى بالشهادة اي من جنسها كما لو قال الانسان
سمي بالحيوان ولا شك ان هذه القضية الضمنية كاذبة نظرا الى مدلوله العرفي وهو صدورها عن علم
وتواطاء ولذا قيل تسمية شهادة الزور بالشهادة مجاز او في ادعاء استمرارها المستفاد من المضارع
او من القراين الحالية في حالة الغيب والحضور او في لازم الفايدة اي فايدة قولهم انك لرسول الله و
ذلك اللازم وهو كونهم معترفين معتقدين بمضمون هذا الخبر هو المقصود بالافادة دون ذلك المضمون
الذي لم يكن مقصودا اصلا او في حلفهم اي المنافقين يعني عبد الله بن ابي واصحابه على عدم النهي
ان نهي من يجد وحثوهم على الانفاق اي انفاق فقراء المهاجرين بيان ذلك بطريق الاجمال ان واحدا
منهم نطح رجلا كان ينسب الى ابن ابي فبلغه ذلك وعنده رهط من قومه فغضب وقال لهم هذا ما فعلتم
بانفسكم احللتموهم بلادكم وقاسمتموهم اموالكم اما والله لو امسكتم عن هؤلاء الفقراء فضل طعامكم
لم يركبوا رقابكم ولانفضوا من حول محمد فسمع ذلك زيد بن ارقم فاخبره عليه السلام فارسل الى ابن ابي
فاتاه فقال له ما هذا الذي بلغني عنك فحلف وقال والذي انزل الكتاب ما قلت شيئا من ذلك
قط وان زيدا لكاذب فحينئذ انزل الله تعالى سورة المنافقين وكذبهم في الاخبار بعدم النهي على الانفاق
او المعنى اي معنى قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون انهم اي المنافقون قوم كاذبون اي
عادتهم الكذب وشانهم المستمر فليس تكذيبهم متعلق بقولهم انك لرسول الله بل مطلق فلا ينافي انه
يصدقهم في هذا الخبر لان صدقهم فيه لا يخرجهم من زمرة الكاذبين فقد يصدق الكذوب الفاء للتعليل
اي فان الكذوب قد يصدق وهو مع ذلك في زمرة الكاذبين واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله

كذبا ام به جنة لان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام باني رسول الله صلى الله عليه وآله وبالحشر والنشر في
كونه كاذبا اى غير مطابق للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق او كلام مجنون ولا شك ان المراد بالشق
الثاني ما لا يكون صادقا لانهم لا يقولون بصدقه عليه السلام ولانه لا دلالة لقولهم ام به جنة على معنى ام
صدق بوجه من الوجوه ولا كاذبا لانهم نفوا الكذب عنهم حيث جعلوه قسيما له ونفي الكذب عنه مع كونه
غير مطابق للواقع بزعمهم الفاسد انما هو لانه عليه السلام لم يعتقد عدم المطابقة سواء اعتقد المطابقة او شك
فيها فقد دلت الاية على انه لا بد في الكذب مع عدم مطابقة الخبر للواقع من اعتقاد عدم المطابقة ايض
وعلى ثبوت الواسطتين من اهل العربية احدهما عدم مطابقة الخبر للواقع مع الشك في المطابقة و
ثانيهما عدم المطابقة مع اعتقادها بان يكون اعتقادهم الفاسد ان عدم مطابقة هذا الخبر بلغ
مرتبة لا يخفى على من له شائبة عقل فالشك في المطابقة لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد المطابقة
وبقي واسطتان بلا دليل احديهما مطابقة الواقع مع الشك فيها وثانيهما مطابقة الواقع مع
اعتقاد عدمها والجواب عنه ما اشار اليه بقوله وترديد الكفار خبره ص ليس بين الكذب المطلق والاخبار
في حال الجنون بل انما هو بين الافتراء وهو الكذب عن عمد وعدمه لان معنى ام به جنة ام لم يفتر بقرينة
المقابلة فعبروا على عدم الافتراء بالجنة كناية وهي الانتقال من الملزوم الى اللازم لان المجنون يلزمه
ذلك فالمراد بالثاني ح هو الكذب الخاص وهو ليس قسيما للكذب المطلق بل لما هو اخص منه اعني الافتراء
فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فلم يثبت الواسطة
بين الصدق والكذب كما لم يثبت اعتبار اعتقاد عدم المطابقة في الكذب قيل ولو سلم كان اللازم
ان وجد خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض ولا يلزم منه الواسطة في نفس الامر بل عنده وفيه ان الوجدان
في عندهم يستلزم الوجدان مطلقا لانهم من اهل اللغة والمسئلة لغوية فصل المتواتر هو
في اللغة تتابع امور واحد بعد واحد بفترة وتراخ بينهما وفي الاصطلاح خبر جماعة خرج بالاضافة

خبر واحد

خبر واحد ان كان معصوما يفيد بنفسه لا بواسطة قرينة منفصلة عنه لازمة لذات الخبر المخصوص
ولا بواسطة العلم بمضمونه ضرورة او مشاهدة او استدلالا لتخرج ما يفيد العلم بمعونة القراين المنفصلة
كما اذا اخبر جماعة بموت مريض مع سماع الصراخ من داره وحضور الجنازة ببابه على ما سيجي وما علم
صدقه بضرورة العقل او بالمشاهدة كما اذا اخبرنا جماعة بان الواحد نصف الاثنين وبان الشمس نيرة
او بالاستدلال كما اذا اخبرنا جماعة بان العالم حادث فدخل ما يفيد القطع بمعونة قرينة غير منفكة
عنه وهي اما حال المخبرين مثل كونهم ثقات عدولا او حال الخبر مثل كونه على سبيل الجزم او حال المخبر عنه مثل
كونه جليا مستبدا لا يتقرر في العقل خلافه او حال السامع مثل كونه فطنا ذكيا اذ تلك القراين داخلة
في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للقطع بمعونتها كانه مفيد له بنفسه فحصول العلم بمعونتها لا يقدح في
التواتر ولذلك يختلف عدد التواتر باختلافها القطع بصدقه خرج به من الخبر الواحد ما لم يقترن
بالقرينة لانه انما يفيد الظن كما سيجي واعلم انهم قد اختلفوا في ان حصول العلم عقيب التواتر هل هو ضروري
ام نظري فذهب الاكثر الى الاول وهو الحق وذهب ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي الى الثاني وتوقف
المرتضى رحمه الله تعالى في ذلك هكذا نقلوا عنه لكن له تفصيل لم اجده من غيره يظهر ذلك لمن نظر في
الذريعة لنا ان لنا علما ضروريا ببعض الاشياء من جهة السماع وهو غير مستند الى دلالة منتظمة متلبسة
بهيآت معتبرة ولو كان نظريا لما كان كذلك بالضرورة ولنا ايضا انه لو كان نظريا لجاز الخلاف فيه فلا
يكون المنكر مباهتا كما في غيره من النظريات واللازم باطل بالاتفاق فان قيل جواز الخلاف انما
يكون اذا كانت المبادي نظرية لا اما اذا كانت ضرورية كعلم الحساب فلعل التواتر من هذا القبيل ولا بد
في نفي ذلك من دليل قلنا من مقدماته على تقدير كونه نظريا عدم جواز الكذب على الجميع ومبنى ذلك
ان لا يكون هناك مصلحة عايدة اليهم تحملهم تلك المصلحة على الكذب فلما جاز الكذب على كل واحد جاز
على الجميع ايضا لان حكم الجميع قد يكون حكم كل واحد وان لم يكن ذلك كلية فكل واحدة من المقدمتين اذن [illegible]

قالوا اولا لو كان ضروريا لما كان بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين تفاوت لكن التفاوت
معلوم بالضرورة وما ذلك الا لاحتمال تطرق النقيض اليه ولو بابعد وجه وانه ينفي الضرورة وثانيا
لو كان ضروريا لعلم وصف الضرورية بالضرورة لوجوب الشعور بحصول العلم وكيفية حصوله الجواب عن الاول
انا لا نسلم ان ذلك التفاوت لتطرق احتمال النقيض الى التواتر لجواز ان يكون للالف باحد القولين
كثرة تكرره في الذهن دون الاخر او للتفاوت في تجريد الطرفين وعن الثاني ان الضرورية صفة للعلم
والعلم بالموصوف لا يوجب العلم بصفته اذا عرفت هذا فنقول ذهب المحققون الى ان التواتر يفيد العلم مطلقا
وانكره السمنية والبراهمة مطلقا وقالوا انه لا طريق للعلم سوى الحس ومنهم من فصل فقال انه يفيد العلم
في امور موجودة لا في امور سالفة واوردوا شكوكا منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام معين و
انه ممتنع عادة ومنها ان كل واحد يجوز عليه الكذب منفردا فكذا مجتمعا والا لانقلب الجائز ممتنعا واذا
جاز كذب كل واحد في حال الاجتماع جاز الكذب على الجميع لانه عبارة عن الاحاد مجتمعة فلا يحصل لنا العلم
بصدقهم ومنها انه يجوز ان يخبرنا مثلهم بنقيض ما اخبروا به كوجود زيد وعدمه في زمان واحد فيلزم
اجتماع النقيضين ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن نبيهم من انه لا نبي بعدي
وهو يوجب كذب نبيكم وانه ممتنع عندكم وتلك الشبهة مردودة اما اجمالا فلما اشار اليه بقوله وشبهه
السمنية بضم السين واسكان الميم طايفة من الهند منسوبة الى السومنات اسم موضع منه وقيل
اسم بيت النار وقيل اسم صنم وهم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبنفي النبوات واهية
مكابرة فانا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية كجزمها بالمحسوسات فالمنكر
مكابر لا يسمع قوله واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه ليس اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بحسب
اجتماعهم على اكل طعام واحد لوجود الدواعي في الاول وحصول الموانع في الثاني لان الامزجة
مختلفة والشهوات متفاوتة وعن الثاني ان جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على المجموع فان حكم

كما قد يختلف الحكم الاخر الا يرى ان هذا الرغيف يشبع به كل واحد من العشرة دون العشرة وهذا البلد يفتح
بالعسكر المتالف من الاشخاص لا بكل واحد منهم وعن الثالث ذلك فرض محال لاستحالة اخبار جميعين
متساويين عن امرين متناقضين عادة وعن الرابع ان تواتر اليهود قد انقطع في قضية بخت نصر
والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جدا ويومي اليه قول العلامة الشيرازي من انا نقول قد
يحصل العلم بخبر جماعة لان خبر كل جماعة يحصل به العلم وشروطه اي شروط تحققه لا شروط افادته للعلم
فلذا لم يجعل منها عدم سبق علم السامع بمضمون الخبر ضرورة لئلا يلزم تحصيل الحاصل
والضابط عندنا في حصول العلم بما حصل العلم بصدقه فان حصل علم وجودها والا فلا وبلوغ رواته
في كل طبقة من الطبقات الاولى والاخرى والوسطى حدا من الكثرة سواء توافقت تلك الطبقات
في العدد او لا يؤمن معه اي مع ذلك الحد تواطؤهم عادة على الكذب واشترط جماعة منهم العلامة
الامدي كون الرواة كلهم عالمين بما اخبروا به لا ظانين اذ الظن لا يحصل به العلم وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون جماعة من الطبقة الاولى عالمين وجماعة منهم ظانين فانه يتاكد قول العالمين بقول الظانين
فيحصل العلم بالمجموع واستنادهم الى الحس من الحواس الخمس الظاهرة لئلا يتطرق اليه الالتباس
الموجب لاحتمال النقيض لا الى العقل فانه لو اتفق جميع العالم على الاخبار بمعقول كحدوث العالم
ووحدة الصانع لم يفد العلم واعلم ان هذين الشرطين ارجعهما الاصوليون الى المخبرين لكن يحتمل
ارجاع الاخير الى المخبر عنه كما صرح به صاحب النقود ثم اعلم ان قوما قد حصروا اقل الرواة في عدد لا فائدة
العلم والعلم به اما قبل حصول العلم او بعده معتبر عندهم ثم اختلفوا هؤلاء فقال بعضهم اقلهم خمسة
جزم القاضي ابو بكر بان خبر الاربعة لا يفيد العلم والا لحصل العلم بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية
وانه باطل بالاجماع وتردد في الخمسة وفيه نظر اما اولا فلان الشهادة غير الرواية لفظا ومعنى
فلذلك ترى الواحد قد يسمع قوله في الرواية دون الشهادة واذا ثبت ذلك ظهر جواز حصول العلم

جماعة لا يشهها دتهم واما ثانيا فلان مظنة التواطئوا وهي موجودة في الشهادة دون الرواية تمنع
حصول العلم عقيب الشهادة فليست الشهادة كالرواية واما ثالثا فلان التزكية امر مشترك بين الاربعة
والخمسة فالجزم في احدهما والتردد في الاخر تحكم وقيل اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله وبعثنا منهم
اثنا عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا باسلام الكفار حصل العلم بصدقهم وقيل
اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين فلو لم يفد قولهم
لم يكن فيهم كفاية لانه عليه السلام كان محتاجا الى التواتر بامره وقيل سبعون لقوله واختار قومه سبعين
رجلا وانما اختار هذا العدد لحصول العلم باخبارهم بما شاهدوا من المعجزات وغيرها وقيل ثلثمائة
وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما كان كذلك ليحصل للمشركين علم بما اخبروهم من معجزات الرسول والكل
مردود لما اشار اليه بقوله وحصر اقلهم اي الرواة في عدد مجازفة لان كل واحد منها قد يفيد العلم
لشيء في محل ولا يفيد العلم به في غير ذلك المحل اذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان
لا يحصل للاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط في حصول العلم لما اختلف
والصحيح انه يختلف كما ذكرنا ولما اشترط ابن الراوندي وجود المعصوم في الرواة لئلا يتفقوا على الكذب
زعم المخالفون كالامدي والحاجبي وغيرهم ان الشيعة اشترطوا ذلك حتى ذكروه في كتبهم الاصولية
ردا عليهم اشار المصنف الى بطلان زعمهم بقوله وقول المخالفين باشتراطنا معاشر الشيعة دخول المعصوم
في الرواة افتراء لانا نقول به وننكر على من ذهب اليه بان المفيد للعلم ح قول المعصوم ولا عبرة بغيره
اصلا نعم نشترط وجوده في الاجماع وبينهما بون ثم اشار الى ان اللائق بحالهم ان ينقلوا ما اشترط
المرتضى ره بقوله نعم شرط المرتضى ره ووافقه في ذلك صاحب المنهاج عدم سبق شبهة او تقليد السامع
تؤدي الى اعتقاد نفيه اي نفي موجب التواتر ومدلوله لان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان مستند الى

العادة

العادة لا الى سبب يوجبه جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد
نقيضه قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك واعلم ان الظاهر من كلام المص ان المرتضى ره اشترط
ذلك في مطلق التواتر لكن الظاهر من كلامه في الذريعة ان التواتر على قسمين احدهما ما يمكن فيه سبق شبهة
او تقليد الى اعتقاد نفيه كالاخبار عن المعجزات و النص على الوصي عليه السلم والثاني ما لا يمكن فيه ذلك عادة
كالاخبار عن البلدان والحوادث الكبار وان الشرط المذكور انما يعتبر في الاول دون الثاني وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقع كلام الكفار من اليهود والنصارى ومن يجحد وجحودهم في تواتر بعض
معجزات النبي عليه السلم وهو غير القرآن كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك و
كلام المخالفين في تواتر النص على الوصي عليه السلم وهو انه لو تواترت تلك المعجزات والنصوص لكنا
عالمين بمضمونها كعلمنا بوجود البلاد النائية والقرون الماضية واللازم باطل فالملزوم مثله
والملازمة بينة تقرير الدفع ان حصول العلم لهذا الانتفاء المانع من الشبهة او التقليد و عدم
حصوله بذلك لوجوده اما لخواصكم فللشبهة واما لعوامكم فللتقليد الا ترى ان السبق الى الاعتقاد
بخلاف ما يولده النظر عند الاكثر مانع عن توليد النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى
ان يجوز فيما طريقه العادة فان قيل على هذا حصول العلم الضروري للمسلمين و الامامية بذلك و انه
ليس يجب كذلك اجيب بان المعلوم نفسه اذا كان من بابها يمكن السبق الى اعتقاد نفيه اما الشبهة او
تقليد لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروري و ان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد
نفيه ولا يعترض شبهه في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا وافعاله الخبر بالعادة
ولما فرغ من حد المتواتر اشار الى الحد قسيمه بقوله وما لم يتواتر اي ما لم يبلغ حد يحصل العلم منه بنفسه
سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن الزائدة عما لا ينفك عنه الخبر فلا بد ان هذا الذي يضيف
للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء احاد كثرة الرواة او قلوا ومن جملتها ما يسمى مستفيضا وهو

ما زاد نقلته على ثلثة وقيل انما سمي به لان الغالب انه اذا زاد على ثلاثة نقلة مشتهر بين العلماء ومن الناس من
جعل المستفيض متوسطا بين المتواتر والاحاد ولا يفيد بنفسه بعد حصول الشرايط الاتية الا
ظنا اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا القطع بما اخبر به بل يحصل الظن به لانه امر ممكن فيرجح
تعلق الخبر به على نقيضه مع احتماله احتمالا مرجوحا وهذا امر ضروري لا يتطرق اليه الشك وقال
احمد انه يفيد القطع مطردا والا لما جاز اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به واللازم باطل
للاتفاق على وجوب العمل به في الشرعيات وقيل يفيده غير مطرد لان حصول القطع عنده اذا كان
باجراء العادة فلا يجب اطراده لجواز اختلاف عادة الله تعالى لانه فاعل مختار والجواب عنه اما اولا
فما اشار اليه بقوله ومدعي القطع فيه مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل قد يجد من نفسه ان خبر
العدل الواحد لا يفيد قطعا واما تفصيلا فلان المتبع ح هو الاجماع القاطع والخبر شرط لا مثبت
ولو سلم فالمنهي انما هو اتباع الظن في اصول الدين للاجماع على متابعة الظن في الفروع كالطهارات
ودليل عدم الاطراد ظاهر البطلان لانه يتوقف على كونه مفيدا للقطع ولئن لم يثبت على انه لو تم
لجرى في المتواتر ايضا فيلزم ان لا يكون مفيدا مطردا وانه باطل اتفاقا وقد يفيده اي القطع سواء
كان المخبر عادلا او فاسقا لان الافادة بانضمام القراين لا بملاحظة العدالة فاعتبارها
كما فعله الحاجبي غير محتاج اليه وقد يوجه قوله بانه لما قال بعد القول لحصول العلم من خبر العادل
المحتف بالقراين وقيل بغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها وكانت تلك
المذاهب مقيدة بكون المخبر عادلا لان احدا لم يقل بان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا قيده
بها لئلا يتوهم عدم اعتبارها في تلك المذاهب حتى بالقراين المنفصلة فانا اذا علمنا ان ولد
امد باشرف على الهلاك وسمعنا من بعض خواصه انه مات واخبرنا الناس يندبون ويصرخون و
يشقون جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة والمخدرات على حال منكر غير معتادة وكذلك الملك

واكابر

وأكابر مملكته قطعنا بموته نجد ذلك من نفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وفي لفظ
قد اشعار بان الدعوى جزئية فلا بد ان يصحح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي وانه غير مستقيم على
ان المقصود منه هو التنبيه على امكان الضرورة لا تصحيح الدعوى واعترض عليه بان العلم ثمة لا يحصل
بالخبر بل القراين كتحمل الحجار ووجل الوجل والجواب انه حصل الجزم مع ضميمة القراين اذ لولا الخبر لجوزنا
موت شخص آخر والاكثر منهم المرتضى رحمه الله تعالى على انه لا يفيد علما الا انه لو افاد لاطرد كالمتواتر
ولانه لو افاد مع الاسباب المذكورة لما جاز انكشافه عن باطل واللازم باطل لجواز ان يظهر خلافه بان
كان قد غشي عليه فافاق او مات وله آخر فجأة او اعتقد المخبر انه المشرف على الموت فاخبر عنه و
لانا قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع حصول تلك الاسباب قد ينكشف عن باطل فيقال انه
اغمي او الحقه سكتة او اظهر ذلك للسلطان ليمتنع عن قتله او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز انكشافه
عن بطلان والجواب عنه اما اجمالا فما اشار اليه بقوله والمنازع مباهت لانه يمنع ما علم ثبوته بالوجدان
واما تفصيلا فعن الاول انه مطرد لان العلم من الخبر مع وجود القراين فمتى وجدا وجد العلم وعن
الثاني بان المطابقة معتبرة في العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضروري وقد يجاب عنه بان
حصول العلم عنده عادي والعلوم العادية لا ينافيه الاحتمالات العقلية صل في بيان بعض
من احكام الآحاد والكلام هنا في مقامين لانه ذهب جماعة من المحققين الى جواز التعبد بها عقلا
وذهب جماعة آخرون ومنهم الجبائي الى عدمه ثم اختلف القائلون بجوازه في انه هل يقع التعبد به ام لا
فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني الاولون فقد اتفقوا على ان السمع دل عليه واختلفوا
في انه هل للعقل فيه طريق ام لا فقال القفال وابن شريح وابو الحسين البصري نعم وقال المحقق
الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة لا واما الآخرون فقد افترقوا ثلث فرق فرقة قالوا لم يوجد
ما يدل على حجيته فوجب القطع بعدمها وهو قول المرتضى ومن تبعه وفرقة قالوا السمع دل على عدمها